Salvador Muñoz Iglesias
Estudios Biblicos 16 (1957), 329-382.

El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos

I

Los anuncios en San Lucas y en el A. T.

En otro estudio anterior (1) hemos visto que los relatos canónicos de la Infancia de Jesús no son históricamente, ni siquiera literariamente, tributarios del pretendido género de infancia de los héroes profanos. ¿Podría decirse lo mismo—en el orden puramente literario, por supuesto—con relación a las infancias de los héroes bíblicos? La modesta aportación que ahora ofrecemos trata de responder a esta pregunta.

Ciñéndonos al relato lucano de la Infancia, una simple observación estadística de las frecuentísimas reminiscencias literarias del Antiguo Testamento que contiene, nos lleva preferentemente a los dos primeros capítulos del libro primero de Samuel, donde se narra la infancia de este importante personaje bíblico; a los capítulos 17-18 y 30 del Génesis, que refieren respectivamente la anunciación de Isaac y el nacimiento de los doce Patriarcas, y a los capítulos 6 y 13 del libro de los Jueces, donde se habla de Gedeón y Sansón.

Este crecido número de reminiscencias no puede ser casual, y nos hace sospechar una intención refleja. Si, como luego veremos, la composición literaria de estos relatos viejo-testamentarios responde al mismo esquema que observamos en las anunciaciones del nacimiento de Juan y de Jesús, la sospecha de una dependencia literaria se hace cada vez mayor, hasta convertirse en certeza.

---

(1) S. Muñoz Iglesias: *Los Evangelios de la Infancia y las infancias de los héroes*, en Estudios Bíblicos 16 (1957) 5-36.

1.—*Anunciación de Juan y anunciación de Jesús.*

Para nadie es un secreto que el esquema de estas dos anunciaciones en el relato lucano es perfectamente idéntico, salvadas las necesarias diferencias impuestas por la historia.

En ambos relatos encontramos:

1.° Presentación de los personajes (2):

Juan	*Jesús*
Lc. 1,5-7	Lc. 1,26-27

(2) La presentación del matrimonio Zacarías-Isabel está calcado a la letra en la de los padres de Samuel (I Sam. 1,1). Cfr. nuestro estudio *Géneros literarios en los Evangelios*, en ESTUDIOS BÍBLICOS 13 (1954) 301 s. En ambos casos la futura grandeza de los personajes centrales (Samuel y Juan) se manifiesta en el hecho de que sus respectivas madres concebirán siendo estériles (I Sam. 1,2.5; Lc 1,7). El motivo recurre frecuentemente en personajes célebres del Antiguo Testamento. Aparte de Ana, la madre de Samuel, era estéril Sara, la madre de Isaac (Gén. 16,1; 17,17; 18,11-13; 21,2). También lo era Rebeca, la madre de Esaú y Jacob (Gén. 25,21). Y la madre de Sansón (Jueces 13,2.3). Y Raquel (Gén. 30,1.22 ss.). Y por lo menos temporalmente, entre el cuarto y el quinto hijo, Lía (Gén. 29,35; 30,17 siguientes). Es curioso que la mayoría de las reminiscencias viejotestamentarias del relato lucano de la Infancia a que hemos aludido se encuentran en estos pasajes.

En el caso de Zacarías-Isabel, a la esterilidad de ésta se une la ancianidad de ambos, como ocurre también en el caso de Abraham y Sara (Gén. 17,17; 18,11; 21,6-7).

La presentación de María, simplemente desposada con José, parece encaminada a destacar la extraordinaria grandeza de su hijo, en cuya concepción la intervención divina será mucho más milagrosa que en los casos de esterilidad y vejez.

La teleología divina del motivo de la esterilidad en las madres de los grandes personajes bíblicos aparece reflejamente subrayada en el *Libellus de Nativitate Mariae*, cuando el ángel le dice a San Joaquín: «Videns quippe vidit (Deus) pudorem tuum et audivit sterilitatis opprobrium non recte tibi objectum. Peccati namque, non naturae, ultor est Deus, et ideo cum alicujus uterum claudit, ad hoc facit ut mirabilius denuo aperiat, et non libidinis esse quod nascitur, sed divini muneris cognoscatur.

»Prima enim gentis vestrae Sara Mater, nonne usque ad octogessimum annum infaecunda fuit? et tamen in ultima senectutis aetate genuit Isaac, cui repromissa erat benedectio omnium gentium. Raquel quoque, tantum Domino grata tantumque a sancto Jacobo amata, diu sterilis fuit, et tamen Joseph genuit, non solum dominum Aegypti sed plurimorum gentium fame perilurarum liberatorem. Quis in ducibus vel fortior Sampsone vel sanctior Samuele? et tamen hi ambo steriles matres

2.° Aparición del ángel (3):

Juan	*Jesús*
Lc. 1,8-12	Lc. 1,28

3.° Turbación que experimenta el que recibe la visión (4):

Juan	*Jesús*
Lc. 1,13	Lc. 1,29

4.° Palabras tranquilizadoras del ángel (5):

Juan	*Jesús*
Lc. 1,13	Lc. 1,30

---

habuere. Si ergo ratio verbis meis tibi non persuadet, crede dilatos diu conceptus et steriles partus mirabiliores esse solere» (III, 1-2).

De igual manera destaca el *Liber Antiquitatum Biblicarum* del Pseudo Filón el carácter providencial de la esterilidad de la madre de Samuel, con una significativa alusión al caso de Isaac: «Et dixit Deus: Nullus de filiis Fenennae poterit principari populo, sed natus de sterili quam dedi ei uxorem ipse erit propheta in conspectu meo. Et diligam eum quemadmodum dilexi Isaac, et erit nomen ejus in conspectu meo semper» (49,8).

(3) Comparadas con las apariciones angélicas en las anunciaciones del Antiguo Testamento, que en seguida examinaremos, estas dos del relato lucano de la Infancia resultan extraordinariamente sobrias. Recuérdese la plasticidad barroca de las teofanías de Moisés y de las apariciones angélicas a Abraham y Sara, a los padres de Sansón y a Gedeón, por no hablar más que de los casos que guardan más estrecha relación con nuestra materia. Aquí, en cambio, el autor se limita a presentarnos a Gabriel «de pie a la derecha del altar del incienso» en la aparición a Zacarías (Lc. 1,11), y entrando y saliendo en el escenario de la anunciación a María (Lc. 1,28.38).

La aparición a María va acompañada de un saludo del ángel, como en la aparición a Gedeón (Jueces 6,12).

(4) La turbación, que siempre es producida en las apariciones del Antiguo Testamento por el hecho mismo de la visión, como luego veremos, tiene esta motivación en Zacarías: Καὶ ἐταράχθη Ζαχαρίας ἰδών, καὶ φόβος ἐπέπεσεν ἐπ'αὐτόν (Lc. 1,12). En María, en cambio, la causa es el saludo del ángel: ἡ δὲ ἐπὶ τῷ λόγῳ διεταράχθη, καὶ διελογίζετο ποταπὸς εἴη ὁ ἀσπασμὸς οὗτος (Lc. 1,29).

(5) El movimiento de las frases tranquilizadoras del ángel es idéntico en las dos anunciaciones: invitación a tranquilizarse; razón de esta tranquilidad, que a su vez es el motivo de la misión angélica; y, por último, anuncio del nacimiento del niño:

Μὴ φοβοῦ, Ζαχαρία,
διότι εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου
καὶ ἡ γυνή σου... γεννήσει υἱόν σοι (Lc. 1,13).

5.° Anuncio, por parte del ángel, de la concepción y del nombre del niño (6):

Juan	*Jesús*
Lc. 1,13	Lc. 1,31

6.° Descripción del oficio futuro del niño:

Juan	*Jesús*
Lc. 1,14-17	Lc. 1,32-33

Μὴ φοβοῦ, Μαριάμ,
εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ
καὶ ἰδοὺ συλλήμψῃ... (Lc. 1,30 s.).

En el *Libellus de Nativitate Mariae*, «angelus Domini ei (Joaquim) cum immenso lumine astitit. Qui cum ad ejus visionem turbaretur, angelus qui ei apparuerat timorem ejus conspescuit dicens: Noli timere, Joaquim, neque in visione mea turberis; ego enim sum angelus Domini, missus ab ipso ad te, ut annuntiem tibi preces tuas esse exauditas et eleemosynas tuas ascendisse in conspectum ejus» (III, 1).

(6) También aquí el movimiento de la frase es completamente idéntico; se anuncia el nacimiento, se predice la imposición del nombre y se enlaza con la descripción de su futura grandeza:

ἡ γυνή σου Ἐλισάβετ γεννήσει υἱόν σοι
καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰωάννην...
ἔσται γὰρ μέγας ἐνώπιον Κυρίου (Lc. 1,13.15).

Ἰδοὺ συλλήμψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱόν
καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν
οὗτος ἔσται μέγας... (Lc. 1,31 s).

Es significativo el parentesco de estos dos anuncios con el del ángel a Agar antes de nacer Ismael.:

Ἰδοὺ σὺ ἐν γαστρὶ ἔχεις καὶ τέξῃ υἱόν
καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰσμαηλ
ὅτι ἐπήκουσεν Κύριος τῆ ταπεινώσει σοῦ
οὗτος ἔσται ἄγροικος ἄνθρωπος... (Gén. 16,11).

De la misma factura es el anuncio que el ángel hace a Joaquín en el *Libellus de Nativitate Mariae:* «Proinde Anna, uxor tua, pariet tibi filiam, et vocabis nomen ejus Mariam; haec erit, ut vovistis, ab infantia sua Domino consecrata, et Spiritu Sancto replebitur adhuc ex utero matris...» (III, 3).

7.° Objeción del protagonista (7):

Juan	*Jesús*
Lc. 1,18	Lc. 1,34

8.° Respuesta confirmatoria del ángel:

Juan	*Jesús*
Lc. 1,19	Lc. 1,35

9.° ... ofreciendo una señal milagrosa como prueba (8):

Juan	*Jesús*
Lc. 1,20	Lc. 1,36 s.

Como se ve, el movimiento de la acción es el mismo en ambos relatos. Las únicas diferencias que observamos son exigidas por la historia y por las circunstancias: María dice que se cumpla lo que el ángel le anuncia (Lc. 1,38); a Zacarías le dice el ángel que se cumplirá (Lc. 1,20), y el Evangelista narra que se cumplió (Lc. 1,23 s.). Se describe cómo el pueblo esperaba a Zacarías y cómo éste, al salir, estaba mudo: cumplimiento del signo ofrecido por el ángel (Lc. 1,21 s.); no se refiere el cumplimiento del signo dado a María, porque éste se había cumplido antes; psicológicamente María adquiere conciencia experimental de ello en la visita a Isabel. Falta en la visión de Zacarías la nota de la desaparición del ángel, que se da en la anunciación a María (Lc. 1,38); pero, en cambio, tanto de Zacarías (Lc. 1,23) como de María (Lc. 1,39) se dice que se fueron. El viaje de Zacarías, de vuelta a su casa, tiene como efecto la con-

---

(7) La objeción tiene siempre por fin en estos casos resaltar lo extraordinario de la intervención divina. En la anunciación de Zacarías subraya la dificultad de concebir una mujer anciana. En la de María sirve para que el ángel aclare la acción milagrosa del Espíritu Santo en virtud de la cual María concebirá sin obra de varón.

(8) El signo ofrecido por el ángel forma parte del esquema de las anunciaciones. Casi siempre lo piden los protagonistas. En el caso de Zacarías tiene razón de castigo, cosa que no ocurre nunca fuera de aquí, aunque a veces la incredulidad de los que reciben la aparición es más ostensible. En el caso de María, persiste el ofrecimiento del signo por parte del ángel, a pesar de que ella no lo ha pedido, ni siquiera ha dudado. Igualmente, en el *Libellus de Nativitate Mariae*, el ángel ofrece a Joaquín un signo sin que éste se lo pida (III, 4).

cepción del Bautista, el ocultamiento de Isabel por cinco meses y las palabras de ésta (Lc. 1,23-25); el de María a Ain Karim da lugar a la escena de la Visitación, en la que habla también Isabel y que va seguida de una permanencia de María por tres meses en casa de sus parientes (Lc. 1,39-56).

2.—*Los anuncios en el Antiguo Testamento.*

El parentesco literario entre la anunciación del Bautista (Lc. 1,11-20) y la de Jesús (Lc. 1,26-37) es demasiado claro para que haya que insistir en él, y demasiado cercano para que se pueda hablar de influencias literarias, salvo en el caso—no del todo imposible—de que la anunciación primera pertenezca a una fuente distinta del que redactó la segunda.

Con todo, los principales motivos literarios comunes a ambos relatos—aparición del ángel, turbación del que recibe la visión, anuncio del mensajero divino, objeción del protagonista y confirmación del ángel por medio de un signo—aparecen asimismo en las anunciaciones del Antiguo Testamento y ponen al crítico en la pista de un posible procedimiento literario común.

Recientemente, el P. Audet, O. P. (9), ha intentado un análisis de los elementos que constituyen el género literario de los «anuncios», por comparación con los otros dos géneros emparentados: el sueño y la profecía. Estos géneros tienen de común que «traducen un modo de comunicación con lo divino, en el que siempre Dios toma la iniciativa» (p. 350). Pero tienen sus diferencias: el sueño suele ser de interés individual, mientras el anuncio, y la profecía sobre todo, lo tienen más universal (no hay que insistir demasiado en esto). El sueño se suele desarrollar en la intimidad más íntima; se puede contar, pero no tiene testigos. Generalmente, el que sueña ve y oye pero suele hablar poco o nada. El «anuncio» se da en estado de vigilia; el que lo recibe suele dialogar; generalmente es claro y no necesita, como el sueño, ulterior interpretación. La profecía puede mirar al presente, al pasado y al porvenir, mientras que el sueño y el anuncio suelen referirse casi exclusivamente al futuro. Estas formas puras a veces se mezclan (10).

---

(9) *L'annonce à Marie*, en «Revue Biblique» 63 (1956) 346-374.

(10) PAUL HUMBERT (*Der biblische Verkündigungstill*, en «Archiv für Orientforschung» 10 [1935] 77-80) se limitó a estudiar la forma literaria del *mensaje* que

Por vía de ejemplo, y sin profundizar en el análisis, examinaremos cuatro casos del Antiguo Testamento, a los cuales nos han llevado como de la mano las reminiscencias viejo-testamentarias que hemos descubierto en el primer capítulo de San Lucas: las anunciaciones de los nacimientos de Isaac (Gén. 17-18) y de Sansón (Jueces 13), y las misiones de Moisés (Ex. 3-4) y de Gedeón (Jueces 6,11 ss.).

En todos estos casos, como en las dos anunciaciones del Evangelio de San Lucas, aparecen los cinco elementos que acabamos de indicar.

Veámoslo en un cuadro sinóptico:

	(Gén. 17-18) *Isaac*	(Ex. 3-4) *Moisés*	(Juec. 6) *Gedeón*	(Juec. 13) *Sansón*	(Lc. 1) *Juan*	(Lc. 1) *Jesús*
1) Aparición del ángel.....	17,1 = 18,1	3,2-6a	6,12	13,3.9	1,11	1,26-28
2) Turbación del recipiendario de la visión..	17,3 = 18,2	3,6b	(6,22-24)	(13,20-22)	1,12	1,29
3) Anuncio del mensajero divino.....	17,14-16 18,10	3,7-10	6,14	13,3-5.7.13s.	1,13-17	1,30-33
4) Objección del protagonista.	17,17 18,10-12	3,11.13; 4,1.10.13	6,15	(?)	1,18	1,34
5) Confirmación del ángel por medio de un signo.....	17,19s. 18.13s.	3,12; 4,2-9.17	6,16-21	13,20	1,19-20	1,35-37

Anunciación de Isaac (Gén. 17-18).

En la doble recensión de este anuncio que contiene el Génesis —una hecha a Abraham y otra a Sara— encontramos los cinco motivos mencionados:

La *aparición* del capítulo 17 del Génesis es la quinta vez que Dios habla a Abraham. En las tres primeras —Gén. 12,1 (en Harran); 12,7

---

constituye el centro de las *anunciaciones de nacimientos*. Comparó Jueces 13,3-7; Gén. 16,11; Is. 7,14-17; Lc. 1,31 s., tomando como modelo Gén. 16,11.

El «Sitz im Lebem» del anuncio de los nacimientos sería, según Humbert, el oráculo que responde a la petición de una mujer estéril o desesperada por la suerte de su hijo.

(en Sichem) y 13,14 (después de separarse de Lot)— no hay diálogo. Dios invita a Abraham a abandonar su patria y le promete la tierra de Canaán. El Patriarca obedece. La cuarta vez (Gén. 15), después de la expedición victoriosa contra los tres reyes que se habían llevado cautivo a Lot, «la palabra del Señor vino a Abraham por medio de una visión» (Gén. 15,1), y la conversación entre ambos es descrita en cinco escenas.

Dice Yahvéh:

— «No temas, Abram, yo soy tu escudo; tu recompensa será muy grande».

Contestóle Abram:

—«Señor, Yahvéh: ¿qué vas a darme? Yo me iré sin hijos y será mi heredero ese damasceno Eliecer. No me has dado descendencia y será mi criado quien me herede».

Pero en seguida le respondió Yahvéh:

— «No te heredará ése, sino, al contrario, uno salido de tus entrañas, ése te heredará».

Acto seguido Yahvéh saca fuera a Abram y le muestra las estrellas del cielo, asegurándole que numerosa como ellas será su descendencia.

Después nuevo diálogo.

Díjole Yahvéh:

—«Yo soy Yahvéh que te saqué de Ur Casdim para darte esta tierra en posesión».

Preguntóle Abram:

—«Señor, Yahvéh: ¿en qué conoceré que he de poseerla?»

Y Dios le manda preparar un sacrificio.

«Cuando estaba ya el sol para ponerse, cayó un sopor sobre Abram y fué presa de gran temor, y le envolvió densa niebla».

Nuevo monólogo de Yahvéh en el que anuncia a Abram las vicisitudes de su pueblo en Egipto; y por fin, puesto ya el sol, aparece la señal de la «hornilla humeando y un fuego llameante que pasó por entre las mitades de las víctimas».

Como se ve, los cinco motivos literarios de las anunciaciones en San Lucas aparecen, aunque en distinto orden, en esta cuarta visión de Abraham.

Pero vengamos ya a las apariciones en que se anuncia el nacimiento de Isaac.

1.—En el capítulo 17 «cuando era Abraham de noventa y nueve años, se le apareció Yahvéh».

En el capítulo 18, «aparecióse le Yahvéh un día en el encinar de Mambré. Estaba sentado a la puerta de la tienda a la hora del calor y abriendo los ojos vió parados cerca de él a tres varones».

2.—En ambas ocasiones, «Abram cayó rostro en tierra» (Gén. 17,3.17; 18,2). Acostumbrado a las manifestaciones de Dios, el Patriarca no se asusta, ni se turba. Pero el equivalente de la turbación es esa adoración reverente que le hace bajar su rostro hasta la tierra.

3.—En el cap. 17,1-14 Dios renueva a Abram la promesa de la descendencia numerosa y establece con él el pacto de la circuncisión. Acto seguido le anuncia la concepción de Isaac (v. 15s): «Sarai tu mujer no se llamará ya Sarai, sino Sara; pues la bendeciré, y te daré de ella un hijo, a quien bendeciré y engendrará pueblos».

En el cap. 18,10 la misma promesa:

«Y dijo uno de ellos:

— A otro año por este tiempo volveré sin falta, y ya tendrá un hijo Sara tu mujer».

4.—Al primer anuncio, Abram «se reía, diciéndose en su corazón:

— ¿Conque a un centenario le va a nacer un hijo, y Sara, ya nonagenaria, va a parir?» (Gén. 17,17).

La misma sonrisa de duda e idéntica objeción opone Sara en la segunda aparición:

«Rióse, pues, Sara dentro diciendo:

— Cuando estoy ya consumida, ¿voy a remocear, siendo ya también viejo mi señor?» (Gén. 18,12).

5.—Pero en ambos casos el mensajero divino se reafirma en el anuncio, ofreciendo como señal la fecha del nacimiento que será precisamente dentro de un año:

«Pero le respondió Yahvéh:

— De cierto que Sara, tu mujer, te parirá un hijo a quien llamarás Isaac...; mi pacto lo estableceré con Isaac, el que te parirá Sara el año que viene por este tiempo» (Gén 17,19-21).

«¿Hay algo imposible para Yahvéh? A otro año por este tiempo volveré y Sara tendrá ya un hijo» (Gén 18,14).

Observaciones:

Fuera de estas coincidencias esquemáticas, el pasaje de la anunción de Isaac tiene otras más particulares con las dos anunciaciones que refiere San Lucas: tales como el cambio de nombre de los protagonistas de la visión, la imposición divina del nombre al niño que

va a nacer, y las expresiones relativas al agrado de Dios en los padres y a la omnipotencia divina para obrar el milagro que el caso requiere.

1.—Dios *cambia el nombre* de Abram en Abraham (Gén. 17,5) y el de Sarai en Sara (Gén. 17,15). El P. Audet (11) sospecha que equivalen a un cambio de nombre los calificativos de «héroe fortísimo» y de «agraciada» que los ángeles dan respectivamente a Gedeón (Jueces 6,12) y a María (Lc. 1,28).

2.—Dios indica a Abraham, al anunciarle el nacimiento de su hijo, *el nombre que deberá llevar* (Gén. 17,19), cuya significación queda clara en el contexto. Lo mismo ocurre en las anunciaciones del nacimiento de Ismael (Gén. 16,11), de Juan (Lc. 1,13) y de Jesús (Lc. 1,31).

3.—Otro motivo literario común es el *hallar gracia a los ojos de Dios*. La diferencia está en que a María se lo dice afirmativamente el ángel, mientras que en el caso de Abraham es éste quien modesta y condicionalmente lo sugiere al enviado de Dios. Dice el ángel a María: εὗρες γὰρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ (Lc. 1,30). Abraham les dice a los tres varones que se le aparecen en Mambré: אֲדֹנָי אִם־נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ = εἰ ἄρα εὗρον χάριν ἐναντίου σου (Gén. 18,3). En el mismo sentido y tono se expresa Gedeón cuando el ángel le anuncia su misión, si bien los LXX traducen más literalmente: *A:* Καὶ εἰ εὗρον χάριν ἐν ὀφθαλμοῖς σου.—*B:* Εἰ δὲ εὗρον ἔλεως ἐν ὀφθαλμοῖς σου (Jueces 6,17). Y de forma parecida responde Ana, la madre de Samuel, al Sumo Sacerdote Helí que pide a Dios atienda los ruegos de la pobre mujer estéril: תִּמְצָא שִׁפְחָתְךָ חֵן בְּעֵינֶיךָ = Εὕρεν ἡ δούλη σου χάριν ἐν ὀφθαλοῖς σου (I Sam. 1,18). Difícilmente se nos persuadirá que Lucas dependa del griego de los LXX en ninguno de estos casos. Pero muy bien pudiera haber tenido delante un texto hebreo parecido que él habría traducido libremente. Sahlin (12) retraduce así al hebreo el texto de Lc. 1,30: כִּי־מצאת חן לפני האלהים. Nosotros nos inclinaríamos por בעיני en lugar de לפני. La traducción lucana παρα sería una versión libre para evitar el hebraísmo ἐν ὀφθαλμοῖς, como hicieron los LXX en Gén. 18,3

(11) *Art. cit.*, pp. 353, 355, 358 s.

(12) HARALD SAHLIN: *Der Messias und das Gottesvolk* (Uppsala, 1945), p. 116. Delitzsch traduce: כִּי־מָצָאתָ חֵן לִפְנֵי הָאֱלֹהִים.

traducido por ἐναντίου. De ser así, la frase del ángel a María correspondería perfectamente al hebreo de los tres casos antes citados (13).

4.—Por último, parece descubrirse cierto paralelismo entre las últimas palabras del ángel a la Virgen, que resaltan la omnipotencia de Dios para obrar el milagro que se le anuncia, y las palabras finales de Dios a Abraham en la aparición a que nos estamos refiriendo. Dice el ángel a María: οὐκ ἀδυνατήσει παρὰ τῷ θεῷ πᾶν ῥῆμα (Lc. 1,37). Dios le había dicho a Abraham: הֲ יִפָּלֵא מֵיְהוָה דָּבָר (Gén. 18,14). La forma interrogativa hebrea es traducida por los LXX con una proposición negativa directa: μὴ ἀδυνατεῖ παρὰ τῷ θεῷ ῥῆμα como en el caso de Lc. 1,37. Nos inclinaríamos a pensar que Lucas dependiera del griego de Gén. 18,14 y no del hebreo. Pero en Jeremías 32,17 encontramos la misma expresión y en la misma forma negativa: לֹא יִפָּלֵא מִמְּךָ כָּל־דָּבָר. Los LXX en este caso (Jer. 39,17) dan una versión que supone una lección diferente: οὐ μὴ ἀποκρυβῇ ἀπὸ σοῦ οὐθέν, lo cual excluye totalmente que Lucas dependa del griego en este lugar, mientras hace probable la hipótesis de que tuviera delante un texto hebreo parecido al de Jeremías 32,17. Sahlin (14) retraduce nuestro texto de Lucas:

כי־לא מן־האלהים יפלא כל־דבר

Nos parece mucho más hebreo y en consonancia con los dos textos citados:

כי־לא יפלא מיהוה (מן־האלהים o) כל־דבר

La misión de Moisés (Ex. 3-4).

También aquí los cinco motivos literarios, que descubrimos en las anunciaciones del primer capítulo de Lucas, aparecen claramente.

1.—Dios se aparece a Moisés en medio de la zarza (Ex. 3,1-6a).

2.—La reacción de éste acusa un gran temor:

«Moisés se cubrió el rostro, pues temía mirar a Dios» (Ex. 3,6b).

3.—Yahvéh le anuncia su propósito de enviarle para sacar a Israel de Egipto (Ex. 3,7-10).

---

(13) De Noé se dice: מָצָא חֵן בְּעֵינֵי יהוה (Gén. 6,8). Cfr. Gén. 19,19; Ex. 33,12-17; Num. 11,11.

(14) *O. c.*, p. 139. Delitzsch traduce: כִּי לֹא־יִפָּלֵא מֵאֱלֹהִים כָּל־דָּבָר.

4.—En el diálogo que sigue Moisés opone a Yahvéh hasta cinco objeciones:

«¿Y quién soy yo para ir al Faraón y sacar de Egipto a los hijos de Israel» (Ex. 3,11).

«Pero si voy a los hijos de Israel y les digo: el Dios de vuestros padres me envía a vosotros, y me preguntan cuál es su nombre ¿qué voy a responderles?» (Ex. 3,13).

«No van a creeerme, no van a escucharme: me dirán que no se me ha aparecido Yahvé» (Ex. 4,1).

«Pero, Señor, yo no soy hombre de palabra fácil, y esto no es ya de ayer ni de antesdeayer, y aun ahora, que estoy hablándote, se me traba la lengua» (Ex. 4,10).

«¡Ah Señor! manda tu mensaje, te lo pido, por mano del que debas enviar» (Ex. 4,13).

5.—A las cinco objeciones contesta Yahvéh confirmando su propósito de enviar a Moisés. Y le ofrece un signo:

«Yo estaré contigo; y ésta será la señal de que soy yo quien te envía: cuando hayas sacado de Egipto al pueblo, sacrificaréis a Dios sobre este monte» (Ex. 3,12).

Más aún: por su mandato y en su misma presencia, Moisés realiza el doble milagro de la vara y de la lepra (Ex. 4,2-9). Todavía Dios le da poder para un tercer milagro:

«... coges agua del río y la derramas en el suelo, y el agua que cojas se volverá en el suelo sangre» (Ex. 4,9).

Observaciones:

Aparte del esquema fundamental, que consideramos característico de las «anunciaciones», pocas reminiscencias literarias del pasaje del Exodo encontramos en los Evangelios de la Infancia.

1.—La expresión ὁ Κύριος μετά σοῦ (Lc. 1,28) que el ángel dirige a María y que rectamente Sahlin (15) retraduce יהוה עמך pudiera considerarse paralela de la que Dios mismo pronuncia en su diálogo con Moisés: כִּי־אֶהְיֶה עִמָּךְ (Ex. 3,12) y que los LXX traducen: Ἔσομαι μετὰ σοῦ. No obstante, creeríamos que el paralelo más cercano se encuentra en la anunciación a Gedeón, como veremos en seguida.

(15) *O. c.*, p. 112. Igual Delitzsch.

2.—Lo mismo pudiera decirse de la frase del *Magnificat*: ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ (Lc. 1,48), que podría ponerse en relación con Ex. 3,7: רָאֹה רָאִיתִי אֶת־עֳנִי עַמִּי (16), cuya composición literaria corresponde a la de I Sam. 1,11 y Gén. 29,32, que es donde se inspiró sin duda el autor de Lc. 1,48.

3. Finalmente, resulta incuestionable que las palabras del ángel a José en Mt. 2,20, cuando le manda regresar a Palestina: τεθνήκασιν γὰρ οἱ ζητοῦντες τὴν ψυχὴν τοῦ παιδίου, están calcadas en Ex. 4,19 cuando Dios manda a Moisés regresar a Egipto sin miedo, τεθνήκασιν γὰρ πάντες οἱ ζητοῦντες σου τὴν ψυχην, donde la dependencia respecto al griego de los LXX es más clara que respecto al hebreo masorético cuyo texto dice: כִּי־מֵתוּ כָל־הָאֲנָשִׁים הַמְבַקְשִׁים אֶת־נַפְשֶׁךָ Esta reminiscencia literal explicaría por qué el ángel en Mt. 2,20 usa el plural, aunque el estorbo desaparecido por la muerte parece haber sido simplemente Herodes (17).

La misión de Gedeón (Jueces 6).

De nuevo descubrimos los cinco motivos de las anunciaciones de Lucas que venimos encontrando en los mensajes que acabamos de examinar.

1. La *aparición del ángel* comienza con un saludo:

«Aparecióse el ángel de Yahvéh y le dijo:

—Yahvéh contigo, valiente héroe» (Jueces 6,12).

2. A las primeras palabras del ángel no responde, como era de esperar, *ninguna turbación* por parte de Gedeón. Se turbará más tarde, cuando descubra la naturaleza del mensajero, y por cierto hasta llegar a temer por su vida:

«Viendo Gedeón que era el ángel de Yahvéh, dijo:

—¡Ay, Señor, Yahvéh! ¿Entonces he visto cara a cara al ángel de Yahvéh?

Díjole Yahvéh:

—La paz sea contigo; no temas, no morirás» (Jueces 6,22 s.).

---

(16) Un eco de esta expresión, y con el mismo carácter colectivo, encontramos en Dt. 26,7.

(17) Sobre las semejanzas entre los dos primeros capítulos de San Mateo y los textos bíblicos y tradiciones midrásicas relativas a Moisés, cfr. R. BLOCH: *Moïse dans la tradition rabbinique*, en «Cahiers Sioniens» 8 (1954) 164-166 (106-112).

3. El ángel propone claramente a Gedeón *el objeto de su embajada:*

«El ángel de Yahvéh se volvió a él y le dijo:

—Ve y con esa fuerza que tú tienes libra a Israel de las manos de Madián; ¿no soy yo quien te envía?» (Jueces 6,14).

4. Sigue la *objeción del protagonista:*

«Gedeón le dijo:

—De gracia, Señor, ¿con qué voy a libertar yo a Israel? Mi familia es la más débil de las de Manasés, y yo soy el más pequeño de la casa de mi padre» (Jueces 6,15).

5. Pero el ángel *le confirma en su misión y le ofrece*—a petición del propio futuro juez—*un signo:*

«Gedeón le dijo:

—Si he hallado gracia a tus ojos, dame una señal de que eres tú quien habla y no te vayas de aquí hasta que vuelva yo con una ofrenda y te la presente.

Y él le dijo:

—Aquí me estaré hasta que tú vuelvas.

Entróse Gedeón y preparó un cabrito, y con un *efá* de harina hizo panes ácimos; y poniendo la carne en un cestillo y el caldo en una olla, los llevó debajo del terebinto y se los presentó.

El ángel de Yahvéh le dijo:

—Coge la carne y los ácimos, ponlos encima de aquella piedra y vierte sobre ellos el caldo.

Hízolo así Gedeón; y el ángel de Yahvéh, alzando el báculo que en la mano tenía, tocó con la punta la carne y los panes, y el ángel de Yahvéh desapareció de su vista» (Jueces 6,17-21).

Observaciones:

Esta es acaso, entre todas las anunciaciones del Antiguo Testamento que venimos examinando, la que presenta mayor número de motivos literarios comunes con las anunciaciones del Evangelio de San Lucas.

1. La aparición del ángel a Gedeón se describe con las mismas palabras con que San Lucas introduce la visión de Zacarías: וַיֵּרָא אֵלָיו מַלְאַךְ יהוה (Jueces 6,12). Los LXX traducen: Καὶ ὤφθη αὐτῷ ὁ ἄγγελος Κυρίου. Y exactamente Lc. 1,11: ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος Κυρίου. Evidentemente Lucas refleja un texto hebreo idéntico al de

Jueces 6,12; y lo traduce más literalmente que los LXX, conservando la indeterminación de ἄγγελος sin artículo. Más que del griego de los LXX, parece depender servilmente del texto hebreo.

2. El ángel comienza *saludando* a Gedeón, como Gabriel a María. Sólo en estos dos casos encontramos el motivo del saludo. Y por cierto, muy semejante. Dice el ángel a Gedeón: יהוה עִמְּךָ גִּבּוֹר הֶחָיִל (Jueces 6,12). El códice A de los LXX traduce: Κύριος μετὰ σοῦ, δύνατος τῇ ἰσχύι; y el B: Κύριος μετὰ σοῦ, ἰσχυρὸς τῶν δυνάμεων. Gabriel le dice a María: χαῖρε κεχαριτωμένη, ὁ Κύριος μετὰ σοῦ (Lc. 1,28).

El saludo del ángel a Gedeón comprende dos cosas: la afirmación de la asistencia de Yahvéh, y un apelativo honorífico para el héroe.

El motivo de la asistencia de Yahvéh se expresa con idénticas palabras en ambos pasajes: Κύριος μετὰ σοῦ. Y en los dos asimismo vuelve a recurrir equivalentemente más tarde, cuando el ángel contesta a las respectivas objeciones de los protagonistas. Se le dice a Gedeón: כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ (Jueces 6,16); los LXX leyeron tal vez יהוה יִהְיֶה y tradujeron: Κύριος ἔσται μετὰ σοῦ, en lugar de ὅτι ἐγω ἔσομαι μετὰ σοῦ. En la respuesta de Gabriel a María, equivale a la expresión anterior y repite el motivo inicial de la asistencia de Yahvé, la frase: πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ (Lc. 1,35).

El apelativo honorífico que el ángel dirige a Gedeón y Gabriel a María, merece especial atención. Parece que en ambos casos se trata de un *nuevo nombre* que el protagonista recibe del mensajero divino y que sin duda—como ocurre frecuentemente en la Biblia con los cambios de nombre—dice relación con su nueva misión futura.

La frase del ángel a Gedeón en Jueces 6,12 consta de un nombre adjetival (גִּבּוֹר) construído con un sustantivo de significación sinónima (הֶחָיִל), hasta el extremo de que los códices A y B de los LXX permutan en griego los términos traduciendo respectivamente: δύνατος τῇ ἰσχύι = ἰσχυρὸς των δυνάμεων (Vulg.: virorum fortissime). La construcción equivale, según creemos, a la que recoge Joüon en su *Grammaire de l'hébreu biblique* & 141 m., donde atribuye un matiz superlativo al grupo genitival de dos sustantivos sinónimos o de significación semejante. En nuestro caso equivaldría, por tanto, a llamar a Gedeón *valerosísimo* o *fortísimo*. Cuando más tarde el ángel anuncia a Gedeón su misión de luchar contra los madianitas (Jueces 6,14), se funda en esta condición que se describe con el nuevo nombre: πορεύου ἐν τῇ ἰσχύι σου (בְּכֹחֲךָ זֶה).

Gabriel saluda a la Virgen con el apelativo κεχαριτωμένη que la Vulgata tradujo *gratia plena*. Como en el saludo a Gedeón, va acompañado de la expresión Κύριος μετὰ σοῦ. Como allí, también aquí el ángel, al anunciar a la Virgen su misión futura de madre del Mesías, se fundará en esta condición de κεχαριτωμένη: εὗρες γαρ χάριν παρὰ τῷ θεῷ. A la vista de estos curiosos paralelismos, ¿sería muy aventurada la hipótesis de que el traductor griego de Lc. 1,28 hubiera encontrado en el Proto-Lucas hebreo una construcción semejante a Jueces 6,12, a base de dos nombres o de adjetivo y sustantivo de la misma raíz o de significación sinónima, que hubiera traducido por la forma clásica de un participio perfecto de verbo de plenitud? En esta hipótesis, κεχαριτωμένη equivaldría a un superlativo de la cualidad fundamental encerrada en la raíz hebrea, y podría traducirse por *agraciada en sumo grado*.

Sahlin (18) retraduce nuestro texto de Lc. 1,28

רני מותנה —— יהוה עמך

con lo cual le resulta un verso con dos esticos de dos acentos cada uno (19). ¿No podría suponerse que en el primer estico, en lugar del simple participio מותנה, Lc. leyera מותנה הרצון o מותנה החן o bien רצון החן לך, o como en Zac. 4,7 חן חן לך? (20).

---

(18) *O. c.*, p. 102. Delitzsch traduce: אַשְׁתְּ־חֵן.

(19) La traducción del χαῖρε por רָנִי se funda en el estudio del P. LYONNET, S. I.: Χαῖρε, κεχαριτωμένη, en «Biblica» 20 (1939) 131-141; el cual defiende que el χαῖρε de Lc. 1,28 no traduce el שלום hebreo—al que en el propio Lucas (10,5; 24,36) como en Juan (20,19.26) corresponde εἰρήνη ὑμῖν—, sino que debe entenderse de una invitación a la alegría y de un anuncio de la presencia de Dios Salvador en medio de su pueblo como en los tres pasajes donde lo emplean los LXX (Sofonías 3,14; רָנִי; Joel 2,21-27 y Zac. 9,9: גִּילִי). Cfr. LYONNET: *Il racconto dell'Annunciazione e la maternità divina della Madonna*, en «La Scuola Cattolica» 82 (1954) 411-446.

(20) De la piedra angular que Zorobabel colocará en la reconstrucción del Templo de Jerusalén, dice Zacarías 4,7 que dirán: חֵן חֵן לָהּ. Delitzsch y otros prefieren ver a la base de Lc. 1,28: אשת חן, como dice el texto hebreo de Ecclus 9,8 en un contexto donde ciertamente se habla de la hermosura física de la mujer. No creemos probable, ni siquiera verosímil, que el saludo del ángel se refiera a la belleza corporal de María, y por ello no nos parece aceptable en este caso una palabra consagrada por el uso en ese sentido.

3. De menor importancia son otras dos coincidencias que se observan en las anunciaciones de Gedeón y de María. El motivo de hallar gracia a los ojos de Dios (Lc. 1,30) aparece, como ya hemos visto, en Jueces 6,17: אִם־נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ que LXX A traduce: εἰ εὗρον χάριν ἐν ὀφθαλμοῖς σου. Y por último, las palabras con que el ángel tranquiliza a Gedeón (Jueces 6,23) cuando se turba por haber visto a Dios (אַל־תִּירָא: Μὴ φοβοῦ), son las mismas con que Gabriel responde a la turbación de Zacarías (Lc. 1,13) y de María (Lc. 1,30).

La anunciación del nacimiento de Sansón (Jueces 13).

Es sin duda el menos claro de los cuatro ejemplos que presentamos. Pero no renunciamos a aducirlo porque nos pone en la pista de otro posible motivo literario de las anunciaciones de la Infancia: el nazareato.

Por lo demás, los principales motivos de las anunciaciones aparecen también aquí.

1. La *aparición del ángel* es doble en este relato: Jueces 13,3 y 9.

2. Como en el caso de Gedeón, tampoco aquí *se turban* los protagonistas a la aparición del ángel. Pero también, como allí, el autor nos refiere más tarde su terrible turbación hasta el extremo de temer por su vida, cuando descubren la naturaleza del mensajero:

«Cuando subía la llama de sobre el altar hacia el cielo, el ángel de Yahvéh se puso sobre la llama del altar. Al verlo Manué y su mujer, cayeron rostro a tierra y ya no vieron más al ángel de Yahvéh. Entendió entonces Manué que era el ángel de Yahvéh, y dijo a su mujer:

—Vamos a morir porque hemos visto a Dios» (Jueces 13,20-22).

3. El *mensaje del ángel* se repite en el texto tres veces.

Cuando se aparece a la mujer:

—«Eres estéril y sin hijos, pero vas a concebir y parirás un hijo. Mira, pues, que no bebas vino ni licor alguno inebriante, ni comas nada inmundo, pues vas a concebir y a parir un hijo, a cuya cabeza no ha de tocar la navaja, porque será nazareo de Dios el niño desde el vientre de su madre, y será el que primero librará a Israel de la mano de los filisteos.» (Jueces 13,3-5.)

Cuando la mujer lo repite a su marido:

—«Ha venido a mí un hombre de Dios. Tenía el aspecto de un ángel de Dios muy temible. Yo le pregunté de dónde era y él no me dió a conocer su nombre, pero me dijo: Vas a concebir y a parir un hijo. No bebas, pues, vino ni otro licor inebriante y no comas nada inmundo, porque el niño será nazareo de Dios desde el vientre de su madre hasta el día de su muerte» (Jueces 13,6 s.).

Y cuando el ángel habla con Manué:

—«La mujer que se abstenga de cuanto le he dicho: que no tome nada de cuanto procede de la vid, no beba vino ni otro licor inebriante y no coma nada inmundo; cuanto le mandé ha de observarlo» (Jueces 13,13 s.).

4. La futura madre del héroe *no pone al emisario ninguna dificultad.* Pero acaso equivalga literariamente a la objeción el ruego de Manué que pide a Dios una aclaración a todas luces innecesaria:

—«De gracia, Señor: que el hombre de Dios que enviaste venga otra vez a nosotros para que nos enseñe lo que hemos de hacer con el niño que ha de nacer.» (Jueces 13,8.)

Y cuando por segunda vez aparece el ángel, le pregunta:

—«Cuando tu palabra se cumpla, ¿qué hay que guardar y qué habremos de hacerle?» (Jueces 13,12.)

5. En efecto, el ángel *confirma su anterior mensaje* casi con las mismas palabras que había dicho antes a la mujer, y *tras una señal prodigiosa,* desaparece:

«Manué tomó el cabrito y la oblación para ofrecerlo a Yahvéh en holocausto sobre la roca, y sucedió un prodigio a la vista de Manué y su mujer. Cuando subía la llama de sobre el altar hacia el cielo, el ángel de Yahvéh se puso sobre la llama del altar» (Jueces 13,19-21).

Observaciones:

La narración que acabamos de resumir tiende a subrayar machaconamente el nazareato del héroe. Esta coincidencia fundamental con la anunciación del Bautista merece ser destacada particularmente. Cierto que también la madre de Sansón era estéril (Jueces 13,2-3), como Isabel la madre de Juan (Lc. 1,7). Pero el paralelismo más acusado entre los dos niños es su condición de nazareo y su santificación desde el vientre de la madre.

1. El *nazareato* era un voto por el cual ciertos israelitas se consagraban a Yahvé, obligándose a determinadas abstinencias. Véase

su descripción en Núm. 6,1-21. El voto comprendía tres cosas: abstenerse de bebidas alcohólicas, no cortarse los cabellos hasta el tiempo prefijado en que debía quemarlos en la presencia del Señor y evitar el contacto de cadáveres aun de los más íntimos familiares. Esta triple abstinencia colocaba a los nazareos en condición semejante o era exigida por un estado de santificación parecida al de los sacerdotes, a quienes estas mismas cosas estaban prescritas. Así, por ejemplo, el Sumo Sacerdote nunca podía tocar ningún cadáver (Lev. 21,11 s.); él y sus hijos debían abstenerse de bebidas alcohólicas mientras estaban en funciones (Lev. 10,9 s.); y los sacerdotes comunes no podían cortarse el cabello (Lev. 21,5) ni tocar más cadáver que el de los próximos parientes (Lev. 21,2-4).

Entre los personajes célebres de la Sagrada Escritura, fueron perpetua o temporalmente nazareos: Sansón (Jueces 13 ss.), Samuel (I Sam. 1,11 s.), el Bautista (Lc. 1,14 s.), San Pablo (Act. 18,18) y cuatro judío-cristianos de Jerusalén, de los cuales habla el Libro de los Hechos 21,23-26. Hegesippo refiere lo mismo de Santiago el Menor (21).

Literariamente, basta una o dos de las tres abstenciones mencionadas para indicar la condición de nazareo. Y así en ninguno de los casos aludidos se hallan las tres; en Jueces 13,4-5 (Sansón): bebidas y cabellos; en Jueces 13,7-14 (Sansón): sólo bebidas; en Jueces 16,17 (Sansón): sólo cabello; en I Sam. 1,11 (Samuel): sólo cabello; en Lc. 1,14 (Bautista): sólo bebidas; en Actos 18.18 y 21,23-26 (San Pablo y compañeros): sólo cabellos (22).

El motivo literario común entre Jueces y Lucas a este respecto es el de la abstinencia de bebidas: οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ—dice el ángel a Zacarías hablando del Bautista (Lc. 1,15). Y la misma prescripción impone el ángel a la madre de Sansón (Jueces 13,4.7.14). En Jueces 13,4.7 el texto hebreo dice: וְאַל־תִּשְׁתִּי יַיִן וְשֵׁכָר los LXX conservan la misma construcción: μὴ πίῃς οἶνον καὶ σίκερα (B: μέθυσμα). En cambio, en Jueces 13,14 dice el hebreo: וְיַיִן וְשֵׁכָר

(21) Eusebio: *Histor. eccles.* II, 23 (MG. 20,197): οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν.—Cfr. *Test. Ruben* 1,10: οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιον.

(22) No parece, por tanto, que se pueda negar la intención literaria de presentar a Juan como nazareo, por el hecho de que el ángel no hable de su cabellera, como opina Lagrange. Una cosa es la realidad del voto y otra su descripción literaria somo simple motivo para indicar la especial consagración a Dios por parte del Bautista.

אַל־תֵּשְׁתְּ construcción estrictamente paralela con Lc. 1,15 (23) y que los LXX conservan: οἶνον καὶ σίκερα μὴ πιέτω.

La relación entre este simple dato y la condición de nazareo aparece clara en Jueces 13,7: «No bebas, pues—dice el ángel a la madre de Sansón—, vino ni cerveza, y no comas nada inmundo, porque el niño será nazareo de Dios desde el vientre de su madre hasta el día de su muerte». Evidentemente, en este caso, el mandato del ángel a la madre, que constituye a Sansón en nazareo antes de nacer por una abstinencia que él todavía no practica, no es voto personal del futuro juez, sino simplemente un signo de la elección divina para una determinada misión.

2. Lo mismo habrá que decir acaso de la *santificación desde el vientre de la madre*, que es otro motivo común en las anunciaciones de Sansón y del Bautista.

Literariamente, el motivo es esa segregación especial de un determinado sujeto por parte de Dios desde el vientre de su madre—en un sentido más temporal que local—para un determinado oficio.

Dicha segregación equivale en el lenguaje viejotestamentario a una santificación de carácter ontológico, que no siempre incluye nuestro concepto de santidad moral.

El motivo de la segregación no sólo es común a Sansón (24) y al Bautista (25), sino que aparece también en el Siervo de Yahvéh (26), en la persona de Jeremías (27) y en la de San Pablo (28).

El carácter *santo* de esta segregación se expresa de distinta manera en los diversos paralelos mencionados. *Lc. 1,15* dice que Juan πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται. *Jueces 13* usa siempre la misma expresión hebrea נְזִיר אֱלֹהִים, que los LXX traducen unas veces ναζιρ θεοῦ ((Jueces 13,5 cod. B., otras ναζιραῖος θεοῦ (Jueces 16,17 cod. A) o ναζιραῖον θεοῦ (Jueces 13,7 cod. A), otras ἡγιασμένον ναζιραῖον (Jue-

---

(23) SAHLIN: *O. c.*, p. 86 retraduce: ויין ושכר לא־ישתה La expresión recurre, aunque algo distinta, en Núm. 6,3s cuando se describe el voto de nazareato; en Lev. 10,9 cuando se impone esta abstinencia a Aarón y a sus hijos; en Dt. 29,6 se dice de los israelitas en el desierto; y Ana, la madre de Samuel, antes de concebirlo (I Sam. 1,15), tampoco había bebido vino ni cerveza.

(24) *Jueces* 13,7; 16,17.

(25) *Lc.* 1,15.

(26) *Isaías* 49, 1.

(27) *Jeremías* 1,5.

(28) *Gal.* 1,15.

ces 13,5 cod. A), y otras, por fin, ἅγιον θεοῦ (Jueces 13,7 cod. B) o ἅγιος θεοῦ (Jueces 16,17 cod. B). Isaías 49,1 emplea en perfecto paralelismo הִזְכִּיר שְׁמִי y קָרָאַנִי (LXX libremente y *per modum unius:* ἐκάλεσεν το ὄνομα μου). *Jeremías 1,5* dice יְדַעְתִּיךָ (LXX: ἐπίσταμαί σε) y הִקְדַּשְׁתִּיךָ (LXX: ἡγίακά σε). Por último, *San Pablo* (Gal. 1,15) emplea la expresión doble: ὁ ἀφορίσας ... καὶ καλέσας.

Creemos que los paralelismos internos de todas estas expresiones recomiendan su sinonimia (29). Los diversos contextos coinciden en afirmar una especial vocación de Dios para una misión determinada.

Quizá la expresión de Lc. 1,15, a pesar de la especial mención del Espíritu Santo, no tenga más alcance. Nos hallamos en la línea viejotestamentaria del πνεῦμα-δύναμις que viene sobre los profetas, sobre Sansón mismo (Jueces 13,25) y en general sobre todo el que emprende una misión divina de importancia (30).

La exegesis corriente de nuestro pasaje ha visto en la expresión del ángel a Zacarías, corroborada por el fenómeno de la Visitación (Lc. 1,41 y 44), la santificación moral del Bautista y su liberación del pecado original desde el vientre de su madre (31). Creeríamos, no obstante, que el texto de Lc. 1,15 se refiere simplemente a la elección del Bautista para su oficio de Precursor (32). La misma expresión emplea San Lucas en 1,41 (de Isabel); 1,67 (de Zacarías); Act. 2,4 (de los Apóstoles el día de Pentecostés); 4,8 (de Pedro); 4,31 (de los fieles congregados con Pedro y Juan); 9,17 (de Pablo); 13,9 (de Pablo): siempre en sentido de efusión carismática que explica la acción siguiente de los que la reciben (33).

---

(29) Llamar = recordar el nombre (quizá también imponer o cambiar el nombre) = conocer = segregar = santificar.

(30) Cfr. José Goitia, O. F. M.: *La noción dinámica del πνεῦμα en los libros sagrados*, en Estudios Bíblicos 15 (1956) 147-185; 341-380; 16 (1957) 115-159.

(31) Theophilus Garcia ab Orbiso, O. F. M. Cap.: *Praelectiones exegeticae. I. Evangelia* (Romae, Pont. Athenaeum Lateranense, 1956), p. 80: «Miro consensu Patres omnes et plerique interpretes catholici vident his verbis expressam sanctificationem Joannis in utero matris, purgationem a labe originalis culpae».

(32) Cfr. Goitia: *Art. cit.*, p. 343.

(33) Las palabras de la *Profesión de fé* impuesta por Inocencio III a Durando de Huesca y a sus compañeros valdenses: «Novi et veteris Testamenti unum eumdenque auctorem credimus esse Deum qui in Trinitate, ut dictum est, permanens, de nihilo cuncta creavit; *Joannemque Baptistam ab eo missum esse sanctum et justum et in utero matris suae Spiritu Sancto repletum*» (Denz. 421), no

El nacimiento de los doce Patriarcas (Gén. 29-30).

En este pasaje no se trata de un paralelo estricto con las anunciaciones y los nacimientos de Juan y de Jesús. Pero en él se encuentran varios motivos literarios y numerosas alusiones de estos dos primero capítulos de Lucas. Y es que existe un evidente paralelismo interno, por cuanto en uno y otro caso se describe el nacimiento de personajes importantes en la historia de Israel.

1. La intervención providencial extraordinaria de Dios en el nacimiento de los Patriarcas se subraya literariamente con el procedimiento usual de la *esterilidad de las madres*. Raquel es estéril desde un principio (Gén. 29,31; 30,1.2.22). Lía, cuando era madre de Rubén, Simeón, Leví y Judá, «cesó de tener hijos» (Gén. 29,35); no está claro en el texto si fué que se extinguió su fecundidad o porque Jacob se retiró de ella; pero el hecho de ofrecerle a su esclava Zilpá para que concibiera de ella a Gad y a Aser, así como el agradecimiento a Dios que manifiesta cuando de nuevo es madre de Isacar y de Zabulón (Gén. 30,17-20), inclinan el ánimo del lector a pensar en una esterilidad temporal.

Por tres veces la concesión de un hijo se interpreta como signo de que *Dios ha escuchado a su madre* (34): Cuando Raquel obtiene a Dan de su esclava Bilhá (Gén. 30,6): ἐπήκουσεν (θεός) τῆς φωνῆς μου (שָׁמַע בְּקֹלִי); cuando Lía concibe a Isacar después de su esterilidad temporal (Gén. 30,17): ἐπήκουσεν ὁ θεὸς Λειας (וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶל־לֵאָה) y cuando por fin la misma Raquel concibe a José (Gén. 30,22): ἐπήκουσεν αὐτῆς ὁ θεός (וַיִּשְׁמַע אֵלֶיהָ).

2. La expresión del «Magnificat» ἐπέβλεψεν ἐπὶ τὴν ταπείνωσιν τῆς δούλης αὐτοῦ (Lc. 1,48) tiene su más exacta correspondencia en la frase de Lía gozosa de su fecundidad frente a la esterilidad de la predilecta Raquel (Gén. 29,32): εἶδέν μου Κύριος τὴν ταπείνωσιν (כִּי־רָאָה יהוה בְּעָנְיִי). Este paralelismo confirmaría nuestra tesis de que las reminiscencias viejotestamentarias del Evangelio de la In-

---

parecen afectar a nuestra cuestión. Como es sabido, los valdenses, infestados del dualismo maniqueo, atribuían el Antiguo Testamento al principio malo y negaban por ese capítulo la santidad del Bautista, que con toda razón exige admitir la Profesión de fé de Inocencio III.

(34) Recuérdense las palabras del ángel a Zacarías, cuando le anuncia la concepción de Juan: εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου (Luc. 1,13).

fancia de San Lucas son meramente acomodaciones literarias y en ninguna manera calco histórico. Los negadores de la autenticidad mariana del «Magnificat»—entiéndase, de su atribución a María por el autor del Evangelio de la Infancia—suelen argüir de su reconocida semejanza con el cántico de Ana para concluir que la situación de la madre de Samuel, antes estéril, está más en consonancia con las circunstancias de Isabel que con las de María. Si se admite en nuestro caso la acomodación de las palabras de Lía, la cantora inspirada del «Magnificat» no tenía por qué haber sido estéril. La primera mujer de Jacob veía precisamente en su fecundidad un signo de que Dios había mirado con misericordia la aflicción que a su corazón de primera esposa preterida ocasionaba la predilección de Jacob hacia Raquel (35). Quedaría todavía por explicar el sentido aflictivo de la ταπείνωσις (עני) en el caso de María. Pero esto tal vez sería pedir demasiado rigor en la acomodación, que en nuestro caso creemos viene arrastrada por la acomodación siguiente.

3.—Porque el estico inmediato del «Magnificat»: μακαριοῦσίν με πᾶσαι αἱ γενεαί (Lc. 1,48) también parece inspirado en el pasaje del nacimiento de los Patriarcas. Dice Lía, cuando su esclava Zilpá le da a luz a Aser (Gén. 30,13): אַשְׁרוּנִי בָּנוֹת, que los LXX traducen: μακαριζουσίν με αἱ γυναῖκες.

4.—Finalmente, cuando Raquel da a luz a José, después de su prolongada esterilidad, manifiesta los mismos sentimientos que Isabel al concebir a Juan y con las mismas palabras: אָסַף אֱלֹהִים אֶת־חֶרְפָּתִי (Gén. 30,23). Los LXX tradujeron: Ἀφεῖλεν ὁ θεος μου τὸ ὄνειδος. Lucas pone la misma expresión en boca de Isabel: ἐπεῖδεν ἀφελεῖν ὀνειδός μου (Lc. 1,25). La falta de artículo en Lucas demuestra una traducción excesivamente literal del texto hebreo, que los LXX evitaron, aun a costa de ser menos literales, atendiendo a las exigencias de la lengua griega.

---

(35) No se trata aquí de la esterilidad de Lía, como afirma LAURENTIN: *Structure et théologie de Luc I-II* (Paris, Gabalda, 1957), p. 84, n. 1. Prefiere Laurentin en este caso, como en el macarismo siguiente, paralelos de carácter colectivo para deducir de ellos que María era considerada por el autor del Evangelio de la Infancia como tipo de Israel. Esta última tesis, que acaso sea cierta, no necesita de tales argumentos.

3.—*Anunciaciones apócrifas.*

En la literatura apócrifa persiste el clichet literario de las anunciaciones.

Así, por ejemplo, en el *Libellus de Nativitate Mariae*, el ángel anuncia a Joaquín el nacimiento de la Virgen. La descripción (III, 1-4) es muy barroca y se extiende en prolijos razonamientos que pretenden explicar históricamente el valor teleológico divino del motivo de la esterilidad. En ella aparecen todos los elementos esenciales del género, menos la objeción del protagonista. El signo confirmatorio, que el ángel da sin que Joaquín se lo pida, consiste en el encuentro con Ana.

El anuncio previo del nacimiento de los grandes personajes parece haber formado parte del midraš haggádico como elemento literario aptísimo para indicar la especial providencia de Dios sobre el héroe. En el midraš de Moisés, que recoge el *Liber Antiquitatum Biblicarum* del Pseudo Filón, reaparece este motivo: Al decretar el Faraón la muerte de todos los israelitas varones que nacieran, los ancianos reunieron al pueblo y acordaron abstenerse del uso del matrimonio (9,1-2). Amram se opuso públicamente al consejo de los ancianos y tomó por esposa a Jacobe, de su misma tribu de Leví. Y tuvo de ella dos hijos: Aarón y María (9,3-9).

«Et Spiritus Dei incidit in Mariam noctu et vidit somnium et enarravit parentibus suis mane dicens: Vidi hac nocte et ecce vir stabat in veste bissina et dixit mihi: Vade et dic parentibus tuis: Ecce quod nascetur de vobis in aquam projicietur, quoniam per eum aqua siccabitur. Et faciam per eum signa et salvabo populum meum et ipse ducatum ejus aget semper.

Et cum enarrasset Maria somnum suum, non crediderunt parentes ejus» (9,10).

Sobre las pretendidas semejanzas entre las anunciaciones del tercer Evangelio, y el anuncio del nacimiento de Sansón, tal como aparece en este mismo libro pseudofiloniano, volveremos con más detenimiento en la última parte de este estudio (36).

(36) Véase más adelante pp. 368 y 382.

II

El género literario de los anuncios

El paralelismo que venimos observando entre las dos anunciaciones de Juan y de Jesús que nos ha conservado el tercer Evangelio y las de otros personajes bíblicos viejotestamentarios, parece demostrar claramente la existencia de un determinado procedimiento literario, usual en la descripción de los anuncios que preceden a la concepción extraordinaria o a la misión particular de algunos héroes bíblicos.

El fenómeno que se observa en el Evangelio lucano de la Infancia es doble: mosaico de reminiscencias literarias viejotestamentarias tomadas de aquí y de allá, pero preferentemente de los paralelos estudiados en las páginas anteriores (37); y sujección a un determinado esquema en la descripción de las Anunciaciones, esquema que aparece asimismo sustancialmente idéntico en los mencionados anuncios del A. T.

1.—*Procedimiento imitativo* («antológico»).

El primer fenómeno constituye, sin duda, un procedimiento literario que no es exclusivo del Evangelio de la Infancia. Ya nos ocupábamos de él en nuestra ponencia sobre los *Géneros literarios en los Evangelios*, leída en la Semana Internacional de Sagrada Escritura que tuvo lugar en Salamanca el año 1954 con ocasión del IV Centenario de aquella Universidad (38). Sobre las huellas de Resch (39) y de Burrows (40), que señalaron las múltiples dependencias literarias de Lc. I-II respecto a los primeros capítulos del Libro I de

(37) El hecho resulta particularmente apreciable en los tres principales cánticos de los dos primeros capítulos de Lucas: Magníficat (Lc. 1,46-55), Benedictus (Lc. 1,68-79) y Nunc dimittis (Lc. 2,29-32).

(38) Estudios Bíblicos 13 (1954) 289-318. Véase también: *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura*. (Barcelona, J. Flors, 1957), pp. 219-244.

(39) A. Resch: *Das Kindheitsevangelium nach Lukas und Matthaeus*. Leipzig, 1897.

(40) E. Burrows, S. J.: *The Gospel of the Infancy and other biblical essay* («The Bellarmine Series», VI). London, 1940.

Samuel, nos inclinábamos a considerar reflejas estas dependencias y creímos ver en ello un especial género o procedimiento literario que llamábamos *imitativo*.

Esta abundante y frecuente repetición de motivos viejotestamentarios, que se observa ya en la literatura judía precristiana tanto canónica como apócrifa, ha sido llamada por otros *procedimiento antológico* (41).

Consiste este procedimiento —según A. Robert— en «emplear de nuevo, literal o equivalentemente, las palabras o fórmulas de las Escrituras anteriores» (42). El hecho se da frecuentemente en el Antiguo Testamento (43), y especialmente en la literatura post-exílica (44). Hay veces en que el procedimiento se limita a repetir tópicamente clichets antiguos con el mismo sentido: v. g. la alegoría de la viña, del rebaño o del matrimonio, para simbolizar las relaciones de Yahvéh con su pueblo. Otras veces «utilizando las expresiones antiguas, el autor les da, por acomodación, otro sentido nuevo» (45). El secreto para su interpretación está en buscar «los *paralelismos significativos*, es decir, los que son de tal naturaleza que proyectan su luz sobre las intenciones del autor y el género de su escrito. Estas incluyen, aparte de la identidad o sinonimia de los términos, una real semejanza de ideas» (46).

---

(41) Véase A. ROBERT en su art. *Littéraires* (Genres) en «Dictionnaire de la Bible. Supplement», vol. V, col. 411-417, y en *Le genre littéraire du Cantique des Cantiques*, «Vivre et penser» (= «Revue Biblique», 52) III (1943-44) 192-213, especialmente 200-203.

(42) «Dictionnaire de la Bible, Supplement», vol. V, col. 411.

(43) Compárese *Crónicas con Reyes; Isaías* 60-62 con *Isaías* 40.45; *Jeremías* con *Amós, Oseas, Isaías; Proverbios* con *Deuteronomio, Jeremías, Isaías;* y sobre todo *Job* que, a pesar de introducir personajes no israelitas, los hace hablar con palabras de la Biblia. El libro de *Jonás* refleja en lo descriptivo la historia de *Elías* y en lo doctrinal el libro de *Jeremías*. Cfr. DBS sub voce *Jonás*, vol. IV, col. 1122 s. El estudio que Robert hace de este procedimiento aplicado al Cantar en el mencionado artículo de «Vivre et penser» y en la introducción y comentario a dicho libro en *La Sainte Bible* de Jerusalén (*Le Cantique des Cantiques*. París, «Les Editions du Cerf», 1954) demuestra la utilidad que su conocimiento puede reportar a la exegesis.

(44) «Est incontestablement d'un emploi très étendu dans la littérature post-exilienne» R. BLOCH, en «Dictionnaire de la Bible. Supplement» 5, 1271.

(45) ROBERT: DBS 5,413.

(46) ROBERT: artículo citado de «Vivre et penser», p. 203. Es curioso observar cómo el procedimiento de que venimos hablando traspone a veces al Me-

2.—Los cinco motivos del esquema literario de los anuncios.

Pero todo esto no sobrepasa los límites de una simple acomodación en la forma literaria. Más importante —porque afecta al fondo mismo de la historicidad del relato— es el segundo fenómeno de la construcción sobre un determinado esquema preconcebido, a que aludíamos antes. Observar que las anunciaciones del Evangelio de San Lucas están calcadas sobre la falsilla de un esquema literario común, que a su vez es el clichet comúnmente usado en la descripción de las anunciaciones del Antiguo Testamento, es un hecho que nos obliga a plantearnos honradamente el problema de la discriminación entre lo histórico y lo literario en estas narraciones.

Los cinco motivos principales que recurren en los seis anuncios examinados (nacimientos de Isaac, Sansón, Juan y Jesús, y misiones de Moisés y Gedeón) son completamente verosímiles en el supuesto de una intervención extraordinaria y milagrosa de Dios. Su existencia en los seis relatos puede haber sido rigurosamente histórica. El clichet redaccional que creemos haber descubierto, de suyo no prejuzga en contra la historicidad estricta de los distintos elementos.

Pero, ¿sería aventurado sospechar que hubiera algo de artificioso en esa construcción estereotipada? Hasta dónde el artificio comprometa la historicidad estricta del relato tal como suena, es algo muy difícil de precisar. Quizá pudiera dar luz el estudio detallado de los distintos motivos y de la intención que acaso haya determinado su agrupación en el clichet redaccional de las anunciaciones.

1.—El motivo de *la aparición angélica* presenta variantes muy dignas de tenerse en cuenta. En los cuatro casos examinados del Antiguo Testamento se identifica el ángel de Yahvéh con Yahvéh mismo, mientras que en el caso de Zacarías («Ego sum Gabriel qui adsto ante Deum», Lc. 1,19) y en el de María («Missus est angelus

---

sias motivos literarios que antes se referían a otros individuos. Así, por ejemplo, Isaías 49,1 emplea hablando del Mesías el motivo del llamamiento y santificación desde el vientre de su madre que aparecía en Jeremías 1,5 hablando de sí mismo. En Isaías 51,16 Dios pone en boca del Mesías su palabra con la misión de edificar y plantar, como lo había hecho con Jeremías 1,9-10. De igual modo Isaías 53,7-8 presenta al Mesías bajo la imagen del Cordero que va mudo al matadero, como Jeremías había dicho de sí mismo en 11,19.

Gabriel a Deo», Lc. 1,25) el mensajero se contradistingue claramente de Dios.

En la hipótesis de que hubieran de tenerse por rigurosamente históricos los relatos de uno y otro tipo—aquellos en los que el ángel de Yahvéh es Yahvéh mismo, y aquellos en los que el ángel claramente se distingue de Dios—¿habría que afirmar que en unos casos se aparece Yahvéh en persona y otras veces envía un ángel? Y entonces, ¿por qué se da el nombre de ángel de Yahvéh al mismo Dios en los relatos del primer tipo? ¿No parece más bien que un mayor desarrollo en la doctrina angelológica haya influído en la tendencia a presentar cada día con más claridad a los mensajeros celestiales como distintos de Dios? Entre las apariciones de Yahvéh en los libros más antiguos del canon judío y las dos apariciones angélicas del primer capítulo de San Lucas median las descripciones de la literatura apocalíptica y haggádica cuyo exponente inspirado encontramos en Daniel y Tobías. Descripciones como las de este último libro hubieron de contribuir a presentar, como la cosa más natural del mundo, la intervención de los ángeles como enviados de Dios en la historia de los hombres justos.

Siendo esto así, ¿no podría sospecharse que los relatos del segundo tipo respondan acaso a una tendencia que busca *externizar* —estableciendo un intermediario—el contacto inmediato de Dios con el alma de los que reciben su revelación? Esta intención de proponer de una manera plástica la fe en una revelación interna de tipo místico pudo haber determinado la forma literaria escenificada que revisten los anuncios o mensajes divinos en la Sagrada Escritura. En todos los casos que hemos examinado se trata de hechos portentosos que acusan una intervención extraordinaria de Dios. Esta intervención se inicia con una revelación previa que pudo ser de carácter interno como ocurre frecuentemente en la vida de los grandes místicos. Confirmado el origen divino de tales revelaciones por los efectos subsiguientes, se reafirmó la certeza de la intervención de Dios en el anuncio previo. Con ello se legitima plenamente la atribución a Dios del anuncio mismo. Y de igual manera se legitima, como forma literaria, la escenificación del fenómeno interno (47). En un

(47) Hay que producir en el lector la certeza del origen divino de la revelación, y esto se consigue mejor, dada la mentalidad de los primeros lectores, con la presentación externa de una aparición que con la descripción de un fenómeno interno.

primer estadio el anuncio se atribuye a Dios mismo bajo la figura enigmática del Angel de Yahvéh, que es una forma eufemística de antropomorfismo literario. Posteriormente, cuando la doctrina sobre los ángeles ha adquirido su completo desarrollo, se encuentra en estos intermediarios una forma de expresión más adecuada.

Los relatos que hemos estudiado enseñarían inspiradamente la intervención extraordinaria de Dios en los hechos que se anuncian y en el anuncio previo de los mismos. Pero tal vez no exijan que se tenga por rigurosamente histórica la forma en que el anuncio se describe. Ni con esto se disminuye en nada la dignidad de la Anuncación a Nuestra Señora; ya que la revelación sin visión imaginaria, y *a fortiori* sin visión sensible, es más alta que la que va acompañada de tales visiones al decir de Santo Tomás (48).

2.—El motivo de *la turbación* del que recibe la aparición angélica es correlativo con la misma aparición del mensajero ultramundano.

Si exceptuamos el caso de Abraham, donde la turbación —sin duda por la familiaridad que el autor establece entre el Patriarca y Yahvéh— queda sustituída por una reverente adoración, en los demás casos es proporcionada a la creencia subjetiva que el escritor atribuye al que recibe la visión. Moisés se cubre el rostro, porque temía mirar a Dios (Ex. 3,6b). Gedeón (Jueces 6,22s.) y el padre de Sansón (Jueces 13,22) llegan a temer por su vida ante la creencia de haber visto la cara de Yahvéh. En Lucas 1,12 y 29, Zacarías y María se turban simplemente ante la presencia del ángel que claramente se supone distinto del Señor (49).

Las palabras tranquilizadoras del ángel son fundamentalmente siempre las mismas (50):

«La paz sea contigo; no temas, no has de morir» —dice Dios a Gedeón (Jueces 6,22).

---

(48) IIª IIª, q. 174, art. 2.

(49) Las proporciones que la turbación adquiere en Daniel (7,15.28; 8,17.18.27; 10,8-12.15-19), aun después de saber que el mensajero es un enviado de Yahvéh, habrán de entenderse a la luz del género apocalíptico en que están escritas las visiones de Daniel. En Tobías 12,16 la turbación vuelve a ser normal.

(50) Faltan en las apariciones a Abraham (cfr. sin embargo Gén. 15,1), porque éste no había experimentado temor. Tampoco las hay en el caso de Moisés, porque allí el mismo Yahvéh había procurado infundirle respeto desde la zarza (Ex. 3,5). Tampoco hay respuesta por parte del ángel al temor de Manué, porque cuando éste se turba (Jueces 13,22) ya ha desaparecido Yahvéh. Suplen las palabras tranquilizadoras de su mujer (Juec. 13,23).

«No temas, Zacarías, pues ha sido escuchada tu oración» —dice Gabriel al padre del Bautista (Lc. 1,13).

«No temas, María, pues has hallado gracia a los ojos de Dios» —dice el mismo Gabriel a la Virgen (Luc. 1,30).

En Daniel y en Tobías encontramos el mismo motivo y casi con las mismas palabras:

«No temas, Daniel, pues... tus palabras fueron escuchadas» (Dan. 10,12) (51).

«No temas, hombre carísimo, la paz sea contigo, confórtate y ten ánimo» (Dan. 10,19).

3.—El contenido del *mensaje* forzosamente ha de ser distinto en las anunciaciones de los nacimientos (Isaac, Sansón, Juan y Jesús) y en las misiones (Moisés y Gedeón).

En las misiones se le manda al enviado emprender la acción libertadora apoyándose en la virtud del que le envía. Véase el paralelismo de las dos misiones que venimos examinando:

«*Ve*, pues; *yo te envío* a Faraón, para que *saques a mi pueblo*, a los hijos de Israel, de Egipto.

Moisés dijo a Dios:

—¿Y quién soy yo para ir al Faraón y sacar de Egipto a los hijos de Israel?

Dios le dijo:

—*Yo estaré contigo*; y esta será la señal de que soy Yo quien te envía: cuando hayas sacado de Egipto al pueblo, sacrificaréis a Dios sobre este monte» (Ex. 3,10-12).

«*Ve* —dice Dios a Gedeón— y con esa fuerza que tú tienes *libra a Israel* de las manos de Madián; *¿no soy Yo quien te envía?*

Gedeón le dijo:

—De gracia, Señor, ¿con qué voy a libertar yo a Israel? Mi familia es la más débil de las de Manasés, y yo soy el más pequeño de la casa de mi padre.

El ángel de Yahvéh le dijo:

—*Yo estaré contigo* y derrotarás a Madián como si fuera un solo hombre» (Jueces 6,14-16).

---

(51) Aunque no se trata de tranquilizarla por ninguna visión, también Yahvéh le dice a Agar: «No temas, porque Dios ha oído la voz del niño desde lo alto» (Gén. 21,17).

En las anunciaciones de nacimientos las palabras del mensaje tienen siempre el mismo movimiento. Humbert en el estudio que más arriba hemos mencionado (52) examinó las anunciaciones de Sansón (Jueces 13,6-7) y de Jesús (Luc. 1,31 s.), comparándolas con el anuncio a Agar (Gén. 16,11) y la profecía del Emmanuel (Isaías 7,14-17). El mensaje, según él, comprende estas cuatro características:

Una proposición que empieza con הִנֵּה y un sufijo de 2.ª persona femenino singular que expresa la inminencia y la certeza de una concepción y un parto (se da en los cuatro casos analizados, salvo que en Isaías 7 es un nombre de 3.ª persona: הָעַלְמָה).

Una proposición formada con un perfecto consecutivo que alude al nombre del niño esperado (falta en Jueces 13. Pero como el nombre se encuentra más tarde en la descripción del nacimiento —Jueces 13,24— sospecha Humbert que se encontraba también en el anuncio, pero que fué sustituído posteriormente por las prescripciones ascéticas que le son impuestas a la madre del niño).

Una proposición causal con כִּי que explica el fundamento de la elección de este determinado nombre (falta en Jueces por la misma razón).

Una proposición verbal con uno o más miembros que predice el futuro destino glorioso del niño (en Isaías no se habla del futuro del niño, sino de la fuerza y señorío de Yahvéh, de la cual es mero signo el nombre del Emmanuel).

Nos extraña que Humbert pasara por alto el anuncio a Zacarías (Luc. 1,13-15), donde el esquema aparece perfecto, y solamente falta la explicación del nombre, que por otro lado tampoco se encuentra en la anunciación a María (Luc. 1,31 s.). Igualmente encontramos la mayoría de estos elementos en el anuncio del ángel a San José que nos refiere el Evangelio de San Mateo (Mt. 1,20 s.).

4.—El motivo de *la objeción del protagonista* es psicológicamente el más verosímil de los cinco elementos que componen el esquema de las anunciaciones; y sin embargo, tenemos la impresión de que es el que juega el papel más importante en el artificio literario del mismo.

---

(52) PAUL HUMBERT: *Der biblische Verkündigungstil*, en «Archiv für Orientforschung» 10 (1935) 77-80.

Su razón de ser es recalcar el «theologóumenon» central del pasaje.

Observemos, ante todo, las semejanzas y las diferencias de la objeción en los seis casos que venimos estudiando.

En cuatro de ellos, la objeción destaca la desproporción entre el hecho que Dios anuncia y los medios de que se vale. Se anuncia a Abraham y a Sara que van a tener un hijo, y ellos oponen la dificultad de sus muchos años:

—«¿Conque a un centenario le va a nacer un hijo y Sara, ya nonagenaria, va a parir?» (Gén. 17,17).

—«¿Cuando estoy ya consumida voy a remocear, siendo ya también viejo mi señor?» (Gén. 18,12).

La misma dificultad y por la misma causa experimenta Zacarías:

—«¿Y qué señal tendré de esto? Porque yo soy ya viejo y mi mujer muy avanzada en edad» (Luc. 1,18).

La enseñanza en ambos casos es la misma: lo que para el hombre parece imposible es posible para Dios:

—«¿Por qué —dice el propio Yahvéh a Abraham— se ha reído Sara diciéndose: ¿de veras voy a parir siendo tan vieja? *¿Hay algo imposible para Yahvéh?*» (Gén. 18,13 s.).

—«Ysabel, tu pariente —dice Gabriel a María— también ha concebido un hijo en su vejez, y éste es ya el mes sexto de la que era estéril, porque *nada hay imposible para Dios*» (Luc. 1,36 s.).

La diferencia entre los dos pasajes está en que, mientras Sara no es castigada por reírse incrédula, ni Abraham por oponer la objeción de la ancianidad, en cambio Zacarías se queda mudo en castigo por haber pedido pruebas de lo que el ángel le anuncia y a él le parece imposible. Lo difícil es saber si las variantes responden a exigencias de la historia (si realmente Sara se rió cuando supo la revelación a Abraham, y si en efecto Zacarías padeció una mudez temporal) o si tales detalles son simple ornato literario que busca la variedad dentro del esquema uniforme. En el caso de Zacarías nos inclinaríamos por la mudez histórica, ya que en la circuncisión del Bautista juega un papel importante; aunque acaso el carácter de castigo, que el ángel le atribuye y que no aparece en los otros casos como proceder habitual de Dios, pudiera ser un nuevo procedimiento literario que subrayara el convencimiento de que no se puede poner en duda la omnipotencia de Dios.

En las misiones de Moisés y de Gedeón los enviados oponen la pequeñez de sus fuerzas ante la magnitud de la empresa que se les

encomienda. El motivo fundamental es subrayar que Dios mismo hará la obra por medio de ellos.

—«Yo estaré contigo» —dice Dios contestando o las objeciones de ambos protagonistas (Ex. 3,12 y Jueces 6,16).

Pero, como hemos advertido más arriba (53), Moisés no se limita a objetar su pequeñez ante la obra gigantesca que Dios le encarga. Presenta a Yahvéh la dificultad de que no van a creer que Dios le envía (Ex. 4,1), y Yahvéh se la resuelve concediéndole la facultad de hacer milagros para que lo pruebe (Ex. 4,2-9). Opone asimismo su tartamudez (Ex. 4,10), a lo que Dios responde: «¿Y quién ha dado al hombre la boca, y quién hace al sordo y al mudo, al que vé y al ciego? ¿No soy por ventura yo, Yahvéh? Ve, pues, yo estaré en tu boca y te enseñaré lo que has de decir» (Ex. 4,11 s.). Por último, con tozudez incomprensible, insiste Moisés: «¡Ah! Señor, manda tu mensaje, te lo pido, por mano del que debas enviar». Encendióse entonces en cólera Yahvéh contra Moisés y le dijo: «¿No tienes a tu hermano Aarón, el levita? El es de fácil palabra. Al encuentro te sale, y al verte se alegrará su corazón. Háblale a él y pon en su boca las palabras, y yo estaré en tu boca y en la suya, y os mostraré lo que habéis de hacer. El hablará por ti al pueblo y te servirá de boca, y tú serás Dios para él» (Ex. 4,13-16).

El poder taumatúrgico de Moisés, su misión profética y la superioridad que ejercerá sobre su hermano y ayudante Aarón, quedan así claramente establecidas, con este artificio literario, como cosas de Dios.

En el anuncio del nacimiento de Sansón, como queda dicho más arriba (54), no hay propiamente objeción; pero equivale a ella la pregunta de Manué —que resulta injustificada en el contexto— sobre lo que se debe hacer con el niño, y a la que el ángel responde repitiendo las prescripciones relativas al nazareato de Sansón.

Y es que, desde el principio de la aparición, el movimiento del relato muestra una clara tendencia a establecer la condición de nazareo que presidirá en adelante toda la historia de Sansón y constituirá el hilo conductor de todas sus hazañas. Nos hallamos, pues, ante una aclaración pedida por el protagonista de la visión, que

(53) Véase p. 340.
(54) Véase p. 346.

tiene por objeto, como en los casos anteriores, subrayar el «theologoumenon» central del pasaje.

Y con esto llegamos a la objeción de María: «¿Cómo podrá ser esto, pues yo no conozco varón?» (Lc. 1,34). El paralelismo con los pasajes anteriores nos inclinaría a pensar en un procedimiento literario que buscara el subrayado del contenido central del mensaje.

Pero, ¿cuál podría ser la idea central de la anunciación a María? Como ha observado certeramente el P. Audet (55), el centro del mensaje de Gabriel no es María, sino Cristo; no la virtud personal de la Virgen, sino la concepción maravillosa del Redentor por la virtud del Altísimo. Esta sola consideración —sin contar las dificultades de todo género que la opinión tradicional ofrece (56)— hace muy problemática la interpretación que ve en estas palabras de María la alusión a un voto de virginidad por parte de la esposa de José. Si algún valor tienen las consideraciones que venimos haciendo sobre el papel literario de las objeciones en el esquema de los anuncios, es el de haber demostrado que la respuesta a las mismas determina su alcance o, en otros términos, que su contenido se explica por el del motivo fundamental del anuncio que queda claro en la respuesta.

En nuestro caso, la respuesta del ángel recalca *la concepción maravillosa, virginal, del Hijo de Dios*. La objeción de la Virgen, por tanto, va orientada en la mente del autor del relato a subrayar lo extraordinario de esa concepción y de su término. En los otros anuncios de nacimientos que hemos analizado hay siempre el motivo de la esterilidad —o de la esterilidad y vejez— de la madre, que pone de manifiesto la especial intervención de Dios. Aquí no podía hablarse de esterilidad ni de vejez, porque María era joven, estaba recién desposada y aún no había convivido con José. El papel literario del motivo de la esterilidad lo desempeña aquí la objeción de María. La exegesis corriente desecha generalmente como ilógicas las explicaciones que excluyen el voto de virginidad. Este no pasa de ser una hipótesis para explicar satisfactoriamente las palabras de la Virgen al ángel. Se dice que si María sólo hubiera aludido a su condición actual de virgen sin expresar un propósito permanente, su objeción sería ridícula —bastaría dejar de serlo en el matrimo-

(55) *L'Annonce à Marie*, en «Revue Biblique» 63 (1956), pp. 361 y 371.

(56) Cfr. en este mismo número el artículo del P. MARCIANO VILLANUEVA, C. M. F.: *Nueva controversia en torno al voto de virginidad de Nuestra Señora*, pp. 307-328.

nio— y en todo caso la respuesta del ángel hubiera debido ser muy otra. Pero acaso no parezca tan ilógica la pregunta de María si se piensa que en el esquema literario de los anuncios el movimiento de la acción se orienta hacia el pensamiento central del pasaje, expresado casi siempre en las últimas palabras del mensajero, y que la objeción se proyecta hacia adelante sin que preocupe demasiado la concordancia lógica con lo anterior. Es un caso parecido al de la atracción gramatical del relativo. ¿Es acaso lógica en Manué la pregunta que hace al ángel sobre lo que éste había explicado ya claramente antes? ¿Es lógica la insistencia machacona de Moisés, aun después de los prodigios que Dios ha obrado con él? La que rige el movimiento literario de la objeción es la respuesta y no viceversa. A la pregunta no debemos exigirle otra lógica que la que exija su atracción por la respuesta.

En otros términos: Bien pudiera suceder que la objeción de María fuera un simple procedimiento literario del autor del Evangelio de la Infancia para dar ocasión al subrayado que el ángel hace, a continuación, del carácter milagroso, virginal, de la concepción de Jesús. Quizá forme parte también del «theologoumenon» del pasaje la condición de Hijo de Dios que el ángel atribuye a Jesús por el hecho de esta especial concepción (Lc. 1,35). Cierto que, en rigor teológico, Jesús no es Hijo de Dios por el hecho de su concepción virginal. Pero el estudio del procedimiento literario nos aconseja ser muy parcos en exigir tal rigor de lógica teológica.

Sinceramente pensamos —aunque también podríamos equivocarnos— que las controversias antiguas y modernas sobre el voto o propósito de virginidad en María (57) subsisten y tienen fuerza todavía hoy porque no se presta atención a estas consideraciones estilísticas que tanta luz podrían dar sobre la cuestión que se debate.

La opinión recientemente propuesta por el P. Audet (58) sólo podría valer en el supuesto que venimos exponiendo. Porque no es

---

(57) Cfr. BRODMANN, B.: *Mariens Jungfräulichkeit nach Lc. 1,34 in der Auseinandersetzung von heute*, en «Antonianum» 30 (1955) 27-44.

(58) Art. cit. en RB 63 (1956) p. 369 s. El ἐπεί de Lc. 1,34 tendría un valor elíptico que implicaría una condicional sobreentendida, y debería traducirse: «¿Cómo habrá de ser esto? *Porque de ser así*, ¿yo no tendré que conocer varón?». La Virgen habría entendido que había sido elegida para madre del Mesías; y sabiendo por Isaías que ésta debería concebir y dar a luz virginalmente, habría deducido que en adelante debía conservarse virgen.

verosímil que la Virgen dedujera del anuncio de Gabriel, que la señalaba como Madre del Mesías, la conclusión de que debía ser madre virginal según el texto de Isaías. No consta que fuera ésa, al momento de la Anunciación, la interpretación corriente del mencionado pasaje profético. Pero si se admite que las palabras de María sean una reflexión del Evangelista, escrita cuando la revelación cristiana había ya visto en el hecho de la concepción virginal el cumplimento de aquella profecía, bien pudieran tener en la mente del autor sagrado el alcance que Audet les asigna.

5.—El último motivo literario común a todos los anuncios examinados es *la confirmación del mensaje por parte del ángel mediante un signo.*

En el caso de Sara, el signo es simplemente el cumplimiento de la promesa dentro de un año. En la misión de Moisés hay un primer signo pronóstico: «Esta será la señal de que yo soy quien te envía: cuando hayas sacado de Egipto al pueblo, sacrificaréis a Dios sobre este monte» (Ex. 3,12), y toda una serie de prodigios (el cayado, la lepra, el agua convertida en sangre) que Dios manda hacer al futuro Caudillo de su pueblo (Ex. 4,2-9). En los pasajes del libro de los Jueces el signo consiste en un prodigio realizado con ocasión del sacrificio que los protagonistas ofrecen a Yahvé (Jueces 6,21 y 13,20). En el anuncio a Zacarías es su propia mudez (Lc. 1,20 ss.) y en el de María la concepción milagrosa de Isabel (Lc. 1-36 s.).

El contenido fundamental del signo es confirmar a los protagonistas sobre el origen divino de la revelación que reciben.

III

El Evangelio lucano de la Infancia, ¿midraš haggádico?

Las características hebraicas, así de fondo como de forma, que venimos observando en los relatos de la Infancia del tercer Evangelios son tan evidentes, que cada día se va abriendo más camino la hipófesis de un Proto-Lucas arameo o hebreo. No faltan todavía, como hemos visto en otra parte (59), quienes siguen empeñados en

(59) S. Muñoz Iglesias: *Los Evangelios de la Infancia y las infancias de los héroes*, en Estudios Bíblicos 16 (1957) 5-36.

buscar antecedentes extrabíblicos a los motivos principales de las «leyendas» recogidas en nuestros relatos canónicos. Pero el buen sentido se va imponiendo. Y hasta algunos autores, refractarios a admitir la sobrenaturalidad y la historicidad de nuestros Evangelios, tratan de explicar el género literario de los relatos de la Infancia a base de procedimientos autóctonos.

1.—*La teoría de Kattenbusch.*

En esta línea destaca Fernando Kattenbusch, para quien los Evangelios de la Infancia deben ser concebidos como un midraš haggádico (60).

El campo del midraš haggádico es la enseñanza religioso-moral de toda la Biblia y el aprovechamiento piadoso de la historia santa (61). Este aprovechamiento piadoso de la historia legitima toda clase de ampliaciones que se hagan en función de una verdad de fe. «Haggadah —escribe Kattenbusch— son los relatos edificantes, el desarrollo descriptivo de sucesos históricos que pertenecen a la fe, la sustentan y son para ella importantes» (62). El Haggadah legitima la mezcla de lo histórico con piadosa fantasía, la ampliación de detalles en la narración y hasta la invención de palabras que se ponen en boca de Dios (63).

El proceso de la construcción haggádica de los Evangelios sería poco más o menos el siguiente, según Kattenbusch: En un principio se conservan recuerdos variados de los hechos y dichos de Cristo. Un día se piensa en coleccionarlos y se encuentra que un mismo dicho u hecho ha adquirido contornos distintos: los ha deformado la predicación, según las distintas necesidades parenéticas o apologéticas. Se coleccionan primero los dichos, construyendo para ellos —léase, inventando muchas veces— un contexto apropiado. Y final-

(60) Ferd. Kattenbusch: *Die Enstehung einer christlichen Theologie*, en «Zeitschrift für Theologie und Kirche» N. F. 11 (1930) 161-205, especialmente página 176 s.; *Die Geburtsgeschichte Jesu als Haggada*, en «Theologische Studien und Kritiken» 102 (1930) 454-474.

(61) Cfr. Joseph Bonsirven, S. I.: *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* (Paris, Beauchesne, 1939), p. 11 s. 63; Bacher: *Die Aggada der Tannaiten* (Strasbourg, I², 1930; II, 1890); H. L. Strack: *Einleitung in Talmud und Midras*. München, 1921⁵.

(62) Art. cit. en «Theologische Studien und Kritiken» 102 (1930) 470.

(63) Art. cit. en «Zeitschrift für Theologie und Kirche» N. F. 11 (1930) 176 s.

mente se coleccionan los hechos, sobreañadiéndoles muchos detalles de colorido ornamental, fruto asimismo de la invención del coleccionista.

Por lo que se refiere al Evangelio de la Infancia, el pensamiento inicial de San Lucas —siempre según Kattenbusch— sería la idea del mesianismo de Cristo: Jesús es un profeta íntimamente relacionado con el Espíritu Santo. Pertenece de una manera especial al Padre. Surge el relato de Gabriel.

Después, la predicación exige hacer esto inteligible, teórico, teológico. Y se recurre a Isaías 7 descubriendo allí una profecía sobre la concepción virginal del Mesías que se afirma cumplida en Cristo.

Cabría preguntar a Kattenbusch: Este proceso de la construcción haggádica en los Evangelios, ¿es tal simplemente porque inventa contextos históricos para los dichos y colorido ornamental para los hechos, o porque inventa los mismos hechos y dichos para justificar el cumplimiento en Cristo de las profecías? ¿Los hechos y dichos se inventan para justificar las profecías, o se buscan las profecías para autorizar los hechos, o por último, se inventan los hechos como anillo intermedio entre la creencia previa y la demostración por las profecías? En otras palabras: ¿Hay algo histórico debajo de este andamiaje de la construcción haggádica?

Si se trata —como Kattenbusch parece insinuar— de simples creencias previas que dan origen a la invención de los hechos y dichos contenidos en los Evangelios y a la búsqueda de vaticinios que los anuncien o justifiquen en el A. T., ¿a qué queda reducida la historicidad de los evangelistas? ¿Y cómo se explica el nacimiento de aquellas creencias? Nos encontramos ante la aporía fundamental de que adolece la Historia de las Formas.

Si por procedimiento haggádico se entiende la tendencia a buscar en el A. T. autoridades proféticas que expliquen los hechos acaecidos en el Nuevo revistiéndolos de la categoría teológica que les otorga la predicción divina, no tendríamos inconveniente en admitirlo para los primeros capítulos de San Mateo concretamente, para la catequesis sinóptica y para la predicación apostólica en general, e incluso —aunque en menor escala— para el Evangelio de la Infancia en San Lucas.

Si el procedimiento consiste en inventar los hechos y dichos para justificar el cumplimiento de las profecías, la afirmación en nuestro caso es gratuita y se demuestra falsa. Tomemos, por ejemplo, los hechos de la Infancia en que coinciden Mateo y Lucas: ascendencia

davídica de Cristo (Mt. 1,1-17.20 = Lc. 1,27.33.69; 2,4); concepción virginal (Mt. 1,18-25 = Lc. 1,26-38); nacimiento en Belén (Mt. 2,1-6 = Lc. 2,1-7); imposición del nombre de Jesús (Mt. 1,21.25 = Lc. 1,31; 2,21); permanencia de Jesús en Nazaret (Mt. 2,23 = Lc. 2,39.51). La diferencia entre los dos Evangelistas es notable: Mateo busca siempre confirmación en las profecías; y así aduce la genealogía en confirmación de la ascendencia davídica, Isaías 7 a favor de la concepción virginal, Miqueas 5,2 para el nacimiento en Belén, y la frase enigmática de los profetas «Quoniam nazareus vocabitur» a propósito de la permanencia de Jesús en Nazaret. Lucas refiere los mismos hechos sin aludir para nada a las profecías que en ellos se cumplen. Ahora bien: si suponemos a Mateo más antiguo, ¿cómo se explica que Lucas, siendo posterior, mantenga, sin referirlos a las profecías, unos hechos que se dicen inventados para justificar el cumplimiento de las profecías? ¿Es presumible que el tercer Evangelista prescinda de la fuerza apologética que de esta conformidad con las profecías podía deducirse para el mensaje que él presenta como histórico? Si, por el contrario, suponemos que el relato de Lucas es anterior al de Mateo, tendríamos que la descripción de estos hechos es anterior a su presentación como cumplimiento de las profecías, ya que en un primer estadio encontramos esos hechos narrados en el tercer Evangelio sin referencia alguna a los vaticinios del A. T. Algunos, como la imposición del nombre de Jesús, siguen sin soporte viejotestamentario en San Mateo; otros, como la permanencia en Nazaret, sólo se autorizan con una cita *ad sensum*; otros, en fin, como el nacimiento en Belén, acaecen por algo que rompe el curso normal de los acontecimientos en San Lucas, sin que aparezca que debía ni por qué debía nacer precisamente en aquel lugar.

Pero el pensamiento de Kattenbusch no parece quedar agotado, ni siquiera sumariamente expresado, en las dos hipótesis anteriores. Si no lo hemos entendido mal, el proceso se inicia, según él, con una creencia—pongamos, la especial pertenencia de Cristo al Padre—; esta creencia se expresa literariamente en un relato—el anuncio de Gabriel—que atribuye a Dios una acción en la concepción de Cristo, en virtud de la cual ésta se realiza sin obra de varón; por último, se busca en el A. T. un vaticinio que prediga la concepción virginal de Cristo. Sólo la creencia primera es anterior a la obra redaccional. El procedimiento haggádico abarca tanto la invención del relato «histórico» como la búsqueda y aplicación al

mismo de un apoyo viejotestamentario. Así planteada, la explicación es casi tan radical como en la segunda de las hipótesis anteriores. El hecho no se inventa para justificar el cumplimiento de las profecías—el contacto con éstas se establece después—; pero el hecho se inventa para dar forma literaria concreta a la creencia anterior.

Sea lo que sea de los cánones que rigen el procedimiento literario haggádico, la afirmación de que el Evangelista haya inventado totalmente el hecho que sirve de base al relato no parece que pueda compaginarse con la inerrancia absoluta del autor sagrado. Lo que dejamos dicho sobre el empleo de motivos tópicos viejotestamentarios en el Evangelio de la Infancia, explica suficientemente el carácter especial de estas narraciones, sin comprometer la sustancia de los hechos, muchos de los cuales—ascendencia davídica de Cristo, imposición de los nombres de Juan y de Jesús, visita de María a Isabel, intervención de los pastores, escenas en el Templo, permanencia en Nazaret, etc.—difícilmente se explica cómo pudieron surgir de una creencia anterior, si no eran históricos.

Creemos que el género haggádico no está lo suficientemente estudiado para poder dictaminar si, como tal procedimiento—no como parece proponerlo Kattenbusch—, es compatible con la doctrina católica de la inspiración e inerrancia bíblicas. Quizá merezca la pena emprender un estudio más a fondo, y no renunciamos a hacerlo algún día. En esta forma extrema en que lo entiende Kattenbusch, siguiendo a Gunkel, no creemos que pueda darse en la Biblia. Pero tampoco creemos que las características esenciales del género sean las que le asignan los mencionados críticos. El procedimiento haggádico nos parece mucho más honesto que todo eso, y por ello lo juzgamos compatible con la inspiración de las Sagradas Escrituras, en muchos de cuyos libros encontramos indicios de su empleo.

2.—*Hipótesis de Winter.*

Por camino distinto que Kattenbusch, ha llegado Paul Winter a la misma conclusión de considerar el relato lucano de la Infancia como un Midraš haggádico. Estudiando las fuentes inmediatas del Evangelio de la Infancia en Lucas, Winter ha creído llegar a descubrirlas en un escrito de marcado carácter midrášico (64).

(64) *The Proto-Source of Luke I*, en «Novum Testamentum» 1 (1956) 184-199.

Su hipótesis es fascinante.

Prescindiendo de Lc. 1,1-4 y 2,1-3, que son a todas luces añadiduras del Evangelista, y separando los pasajes líricos (Lc. 1,46b-55; 1,68-75-79; 2,29-32; 2,34b-35) distribuye los pasajes narrativos en tres secciones distintas, que se diferencian claramente por el contenido o por otros indicios literarios:

1) Lc. 1,5-80; 2,4-21 (anunciación y nacimiento de Juan y de Jesús).
2) Lc. 2,22-39.40 (purificación y presentación en el Templo).
3) Lc. 2,41-51,52 (episodio de los doce años).

Las secciones 2 y 3, claramente separadas por el estribillo 2,40 y 2,52, constituyen un todo cuyas características comunes de relación especial con el Templo y manifiesta simpatía por la familia de Jesús, hacen pensar en una primitiva tradición de un círculo afecto a la familia de Jesús y quizá relacionado con Santiago el Justo. Parecen haber sido escritas originariamente en hebreo, pero no se puede descartar la hipótesis de un origen arameo. Winter llama a esta fuente T (= Temple Source).

En la sección 1 habría que distinguir, según Winter, una doble fuente. *Lucas 1,5-80* procedería del círculo de los discípulos del Bautista y podría llamarse B (= Baptist Document). Este documento originariamente sólo contenía noticias relacionadas con Juan: la anunciación al padre del Bautista (Lc. 1,5-23) y a la madre del mismo (Lc. 1,26-38) y un relato del nacimiento y circuncisión de Juan. La narración alternaba con fragmentos líricos en boca de Isabel (Lc. 1,46-55) y de Zacarías (Lc. 1,68-79). Narración y cantos líricos fueron escritos originariamente en hebreo. Como luego veremos, para Winter la parte narrativa de este documento se funda en una historia popular hebrea de Sansón; los fragmentos líricos son salmos del tiempo macabaico.

Lucas 2,4-21 habría sido compuesta de nuevo por un discípulo palestinense de Jesús, quizá relacionado también con el grupo de Santiago el Justo. Winter llama a este tercer documento N (= Nazarene Adaptation). La obra redaccional de este autor no se limitó a componer Lc. 2,4-21, sino que consistió fundamentalmente en fundir los documentos T y B para construir una historia conjunta de la Infancia de Juan y de Jesús. Para ello hubo de reelaborar notablemente la fuente B: cambió la anunciación a Isabel en una anunciación a María—para lo cual conservó algo de la fuente anterior

(Lc. 1,26.27.30.31.34.38) añadiendo otras cosas (Lc. 1,32.33.36)—; sustituyó la separación temporal de Isabel y Zacarías que figuraba en la fuente B—ya veremos de dónde la saca Winter—por la visita de María a la madre del Bautista; y compuso finalmente el relato del nacimiento y circuncisión de Jesús (Lc. 2,4-21) para completar el paralelismo con el nacimiento y circuncisión de Juan que contenía el documento B. Tanto en lo propio de N, como en sus reelaboraciones de T y B, descubre Winter giros lucanos. Esta última afirmación (65) no nos permite todavía descubrir si para Winter el autor de N es el propio evangelista Lucas, al que antes (66) había atribuído las añadiduras de Lc. 1,1-4 y 2,1-3, ni cuál es su opinión sobre la lengua original de esta tercera fuente.

Toda esta ingeniosa construcción se refiere a las fuentes inmediatas del relato de la Infancia tal como hoy aparece en el tercer Evangelio. Winter ha ido mucho más lejos y ha creído descubrir las primitivas fuentes del documento Bautista. Los pasajes líricos del mismo—el *Magnificat* y el *Benedictus*—han sido objeto de un particular estudio, cuya conclusión es que se trata de dos cantos de guerra macabeos puestos por el autor del documento B en boca de Isabel y de Zacarías (67). La fuente—o mejor dicho, *el prototipo*—

---

(65) *A. c.*, p. 186.

(66) *Ibidem*, p. 185.

(67) PAUL WINTER: *Magnificat and Benedictus-Maccabean Psalms?*, en «Bulletin of the John Rylands Library» 37 (1954) 328-347. El mismo artículo en francés: *Le Magnificat et le Benedictus sont-ils des Psaumes macchabéens?*, en «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» 36 (1956) 1-17. La tesis de Winter es que el Magnificat y la primera parte del Benedictus (Lc. 1,68-75) son cantos de guerra macabeos que han entrado en el tercer Evangelio a través de una adaptación judío-cristiana del «Documento Bautista»: texto literario hebreo del siglo I procedente de los discípulos del Bautista y relativo al nacimiento de Juan. La inclusión tardía de estos cánticos en el primitivo relato de la Infancia ya había sido defendida por: LOISY (François Jacobé): *L'origine du Magnificat*, en «Revue d'histoire et de littérature religieuses» 2 (1897) 429; F. SPITTA: *Das Magnificat ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth*, en «Theologische Abhandlungen. Eine Festgabe zum 17 Mai 1902 für Heinrich Julius Holtzmann» (Tübingen und Leipzig, 1902), pp. 72, 85, 89, 90; ERICH KLOSTERMANN: *Handbuch zum Neuen Testament. II Die Evangelien* (Göttingen, 1919), p. 374 s.; MARTIN DIBELIUS: *Die urchristliche Ueberlieferung von Johannes dem Taufer*, «Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments», 1.a series XV (Göttingen, 1911), p. 74; MAURICE GOGUEL: *Au seuil de l'Evangile. Jéan Baptiste* (Paris, 1928), p. 73 s. Por su parte, Winter cree descubrir en ellos las características de los cánticos de guerra que exaltan la victoria, cuya existencia y uso comuni-

del documento B para las partes narrativas sería, según Winter (68), la descripción haggádica que del nacimiento de Sansón hace el *Liber Antiquitatum Biblicarum* del Pseudo-Filón (69).

---

tario nos consta por Filón (*De vita contemplativa* XI, 79-80; 83-84, y *De Agricultura* XVII, 79), y de cuyo origen macabaico nos dan noticias el libro de la *Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas* y 1 Mac. 4,24 y 2 Mac. 15,28 s. A este género pertenecerían, según Winter, 4 Esdras 10,21-23 y 2 Bar. 10,6-11,2. Quizá el mismo «cántico de Moisés y el cántico del Cordero» de Apoc. 15,3 s. era un himno macabeo que cantaban camino del suplicio los mártires de Yahvéh que rehusaron doblar sus rodillas ante Zeus Uranios. Otros fragmentos de tales himnos pueden verse en Apoc. 4,11; 11,17 s.; 12,12; 19,1-2.5-7... El Benedictus habría sido un cántico para *antes* de la batalla, y el Magnificat para *después*. El cuadro histórico del Benedictus sería la oración antes de la batalla que recoge 1 Mac. 4,28-34, y el de Magnificat la acción de gracias después de la victoria a que alude la *Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas* y 1 Mac. 4,24.

Winter no presenta prueba alguna de toda esta serie de afirmaciones. Para partir en dos el Benedictus le basta observar que del v. 76 al 79 se habla en futuro del niño Juan, mientras del 68 al 75 se habla en pretérito de generalidades que nada tienen que ver con él. En cuanto al Magnificat—y ésta parece ser la única razón para los dos himnos—ni atribuyéndolo a Isabel se explica nadie por qué una mujer que espera alegremente un hijo tenga que exaltar a Yahvéh porque derriba de su trono a los soberbios. Más aún: Winter comprende la dificultad que contra su hipótesis de canto épico pudiera representar el hecho de que el Magnificat hable de «la bajeza de su esclava», lo cual parece indicar que la autora es una pobre mujer. Y responde con una doble solución: o la esclava es el pueblo de Israel, la «virgen de Sión», la que "ἀντὶ ἐλευθέρας ἐγένετο εἰς δοῦλαν", de 1 Mac. 2,11; o la autora fué la madre de un combatiente que da gracias a Dios por haberle devuelto victorioso al hijo que fué a la guerra.

(68) *The Proto-Source of Luke I*, en «Novum Testamentum» 1 (1956), p. 186. Realmente lo único original en la hipótesis de Winter es esta relación concreta que establece con el libro del Pseudo Filón como fuente del Documento Baptista. La idea de que a la base de Lucas I existiera un apocalipsis judío de Zacarías reelaborado por manos cristianas, y de que el anuncio a María fuera originariamente un anuncio a Isabel, ya había sido propuesta hace sesenta años por DANIEL VÖLTER: *Die Apokalypse des Zacharias im Evangelium des Lukas*, en «Theologisch Tijdschrift» 30 (1896) 224-269, y refutada por M. DIBELIUS: *Jungfrauensohn und Krippenkind*. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium. («Sitzungsberichte der heidelberger Akademie der Wissenschaften», Philos hist. Klasse, 1931-32, 4 Abhhandlung), p. 8.

(69) Para la transcripción de los textos que siguen empleamos la edición crítica de GUIDO KISCH: *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum* (Publications in Medieval Studies, The University of Notre Dame) Notre Dame, Indiana, 1949.

Se trata de una obra apócrifa atribuída a Filón porque en algunos manuscritos se encontraba junto a otras obras del filósofo alejandrino. Es una especie de Midraš haggádico sobre la historia bíblica desde Adán hasta la muerte de Saúl. Parece ser un producto de la misma escuela que dió origen al *4.° Libro de Esdras* y al *Apocalipsis de Baruch*. Actualmente sólo se conserva en una versión latina, hecha ciertamente sobre un texto griego, cuyas palabras muchas veces se limita a transcribir. Pero la obra hubo de ser escrita originariamente en hebreo, como ya sospechó Sixto Senense (70).

El texto completo del cap. 42, en el que Winter cree que se inspiró el autor del documento B para su leyenda del nacimiento de Juan es como sigue:

«1.—Fuit autem vir de tribu Dan, cui nomen erat Manue, filius Edoc, filii Odon, filii Eriden, filii Phadesur, filii Dema, filii Susi, filii Dan. Et erat ei mulier cui nomen Eluma, filia Remac, et hec erat sterilis et non pariebat ei, cum diceret cottidie Manue maritus ejus: Ecce conclusit Deus metram tuam ut non pareres, et nunc dimitte me, mulier, ut accipiam aliam, ne moriar sine fructu. Et dicebat illa: Non me conclusit Dominus ut non parerem, sed te ut non facias fructum. Et ille dixit: Experimentum nostrum manifestavit lex.

2.—Et cum altercarentur cottidie et contristarentur ambo valde quia sine fructu erant, in nocte quadam ascendit mulier in solario, et oravit dicens: Ecce tu Domine tocius carnis, utrum viro meo aut mihi non sit datum procreatum filios revela mihi Domine, vel cui prohibitum sit, aut cui concessum, ut faciat fructum, ut cui prohibitum est ingemiscat in peccatis suis, quia maneat sine fructu, vel si ambo fraudati sumus, et hoc revela nobis, ut peccata nostra sustinentes taceamus coram te.

3.—Et exaudivit Dominus vocem ejus, et misit ei angelum suum mane, et dixit ad eam: Tu es sterilis que non paris et tu es metra que prohibita es non facere fructum. Sed nunc exaudivit Dominus vocem tuam et intendit lacrimas tuas et aperiet mystram tuam. Et

---

Véase también MONTAGUE RHODES JAMES: *The Biblical Antiquities of Philo, now first translated from the Old Latin Version* (London, Society for promoting Christian Knowledge), 1917; y LEOPOLDO COHN: *An apocrypal work ascribed to Philo of Alexandria*, en «The Yewish Quarterly Review» Old Series 10 (1898) 277-332; *Pseudo-Philo und Jerachmeel*, en «Festschrift zum siebzigsten Geburtstage Jacob Guttmann» (Schriften herausgegeben von der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, Leipzig, Gustav Fock, 1915), pp. 173-185.

(70) Cfr. COHN: *An apocriphal work...*, p. 311. Sobre los contactos del Pseudo-Filón con la literatura haggádica y con otros apócrifos judíos, puede verse el mismo COHN, *art. cit.*, pp. 314-324, y JAMES, en la obra antes mencionada, pp. 42-59.

ecce concipies et paries filium et vocabis nomen ejus Sanson. Hic enim erit sanctificatus Domino Deo tuo. Intende autem tibi ne gustet ex omni fructu vinee et ne comedat omne inmundum, quia ipse liberabit Israel de manu Allophilorum. Et cum locutus fuisset angelus verba hec, recesit ab ea.

4.—Et illa venit ad virum suum in domo et dixit ad eum: Ecce ego pono manum meam super os meum, et ero tacens ante te omnes dies, pro eo quod gloriata sum in vano et non credidi verbis tuis. Angelus enim Domini venit ad me hodie, et manifestavit mihi dicens: Eluma tu es sterilis, sed concipies et paries filium.

5.—Et non credidit Manue mulieri sue, confusus tristicia, et ascendit ipse in solario, et oravit et dixit: Ecce non sum dignus audire signa et prodigia que fecit in nobis Deus, aut videre faciem missi.

6.—Et factum est dum loqueretur verba hec, adjecit angelus Domini venire ad uxorem ejus. Ipsa autem erat in agro, et Manue in domo sua. Et dixit ad eam angelus: Curre et clama ad virum tuum, quoniam dignatus est eum Dominus, ut vocem meam audiat.

7.—Et currens mulier clamavit virum suum, et ille festinans venit ad angelum in agro. Qui dixit ad eum: Ingredere ad mulierem tuam et facito omnia verba ista. Et ille dixit: Eo, sed vide Domine ut verbum tuum fiat super puerum tuum. Et ille dixit: Fiet.

8.—Et dixit ad eum Manue: Si possem, persuaderem tibi, ut ingredereris in domum meam et manducares apud me panem. Et cum abires, darem tibi dona que tecum ferres, ut offeras sacrificium Domino tuo. Et dixit angelus: Non ingrediar tecum in domum tuam, nec manducabo panem tuum nec dona tua a te accipiam. Si enim aferres sacrificum de his que sunt aliena, non possum gratificare tibi.

9.—Et edificavit Manue altarium super petram, et obtulit sacrificia et holocaustomata. Et factum est dum concidisset carnes et posuisset ea super sacraria, misit angelus manum suam et tetigit ea de summitate sceptri sui. Et exivit ignis de petra et devoravit holocaustomata et sacrificia. Et angelus ascendit ab eo cum flamma ignis.

10.—Manue vero et mulier ejus videntes hec, ceciderunt in facie suam et dixerunt: Morte moriemur quia vidimus Dominum facie ad faciem. Et dixit Manue: Non suficiebat quod vidi eum, sed adhuc interrogavi nomen ejus, nesciens quoniam minister Dei esset. Angelus autem qui venerat dicebatur Fadahel.»

Como fácilmente se observa, la historia de Sansón aparece notablemente amplificada en el *Liber Antiquitatum Biblicarum* con respecto a la descripción del capítulo 13 del libro de los Jueces, que indudablemente le sirve de cañamazo. Winter descubre en ella todos los motivos literarios que, según él, emplea el autor del documento Bautista en la narración del nacimiento de Juan. Entre ellos destaca la oración de los protagonistas en la soledad, el motivo del

silencio impuesto, el hecho de que el mandato de abstenerse de bebidas alcohólicas se imponga al niño que todavía no ha nacido y no a la madre como en Jueces 13, la sumisa aceptación por parte del padre y finalmente las semejanzas verbales entre ambos relatos.

Pero el argumento fundamental para Winter parece ser el hecho de que son precisamente los motivos añadidos por el Pseudo-Filón a la narración de Jueces 13 los que a su vez diferencian el relato lucano de la historia canónica de Sansón. Esto nos obliga a examinar más de cerca las relaciones entre la descripción haggádica del cap. 42 del *Liber Antiquitatum Biblicarum* y el cap. 13 del libro de los Jueces.

Por de pronto, la leyenda del Pseudo-Filón suple cuanto podía suplirse en materia de nombres. Se nos da, con arreglo a los gustos del Haggadah, una larga genealogía de Manué, el padre de Sansón (42,1), así como el nombre de su esposa Eluma y el del padre de ésta, Remac, que no se indicaban en el libro de los Jueces (42,1). Incluso es conocido del autor—porque se lo preguntó Manué al propio enviado de Dios—el nombre del ángel. Se llamaba Fadahel (42,10).

Otro elemento claramente nuevo en el relato del Pseudo-Filón es el del continuo altercado entre Manué y Eluma sobre quién de los dos tenía la culpa de la esterilidad (42,1 y 2). Cuando ésta se entera de que la esterilidad es defecto suyo, manifiesta su decidido propósito de callar en lo sucesivo delante de su marido (42,4).

Cuando el ángel anuncia a Eluma que concebirá y dará a luz un hijo, añade el nombre que le ha de imponer (42,3), cosa que no se dice en Jueces 13 a la madre de Sansón.

La abstinencia de bebidas alcohólicas y de alimentos inmundos, que en Jueces 13 se impone a la madre, en el relato del Pseudo-Filón se impone al hijo que ha de nacer (42,3).

También es nueva en el Pseudo-Filón la mención *expresa* de la marcha del ángel después de la primera aparición a la mujer (42,3). Nueva es asimismo la humilde confesión de Manué, por la que se considera indigno de recibir la revelación y de ver el rostro del enviado (42,5). Y nuevas, finalmente, la orden que el ángel da a la mujer de que avise a su marido en la segunda aparición (42,6); el mandato que se impone a Manué de entrar a su mujer, la aceptación y el ruego de éste, y la seguridad por parte del ángel (42,7); así como la forma de hacer el milagro el ángel tocando la ofrenda con la punta del cayado (42,9), que aparece evidentemente calcada en la aparición a Gedeón de Jueces 6,21.

Si ahora consideramos detenidamente los motivos literarios comunes a la narración lucana y a la amplificación que el *Liber Antiquitatum Biblicarum* hace de la historia canónica de Sansón, estaremos en condiciones de enjuiciar serenamente la hipótesis de Winter. El paralelismo se debe restringir a las variantes del Pseudo-Filón respecto a Jueces 13, porque las coincidencias de Lucas 1 con el relato canónico de Sansón—que previamente hemos puesto de relieve—se explicarían, como es natural, sin necesidad de recurrir a la fuente extracanónica.

1. Entre estas variantes hay algunas de las cuales no aparece ni rastro en la narración evangélica: tales son la genealogía de los protagonistas, el continuo altercado entre los padres estériles, la confesión de indignidad para recibir la visión por parte del padre y la forma distinta del signo milagroso ofrecido por el ángel.

La genealogía de los protagonistas difícilmente hubiera sido suprimida por el autor haggádico si la tenía el original filoniano que plagió; y si la hubiera contenido, aplicada ya a Zacarías e Isabel, el documento B que, en la hipótesis de Winter, tenía ese carácter midrášico, no parece probable que la hubiera suprimido el adaptador N(azareno) si, como parece suponer el mismo Winter, este último redactor es el autor definitivo del tercer Evangelio, tan cuidadoso de los complementos históricos y biográficos.

Del altercado entre Zacarías e Isabel ningún lector sin prejuicios logrará encontrar en el relato lucano actual el más leve indicio. Winter, sí. Para él, Lucas 1,24 («y andaba oculta durante cinco meses») indica que Isabel dejó la casa de su marido y huyó de Zacarías (no sabemos por qué); pero después que el ángel se le apareció a ella también (redacción original de lo que ahora es aparición a María en Lucas 1,26-38), «volvió a su casa» (Lc. 1,56) (71). Aunque admitiéramos—cosa que parece suponer Winter, si bien no lo dice expresamente—que la explicación de Lc 1,25 («y andaba oculta durante cinco meses diciendo: Así ha hecho conmigo el Señor acordando quitar mi oprobio entre los hombres») es añadidura del adaptador Nazareno, siempre resultaría que en el documento Baptista original esta hipotética—o por mejor decir, fantástica—separación de Zacarías e Isabel es posterior a la concepción del Bautista y nada tiene que ver por tanto, con los altercados de Manué y Elu-

(71) Así por dos veces en *Proto-Source of Luke I*, pp. 190 y 191.

ma en el Pseudo-Filón que acaban con el primer anuncio del nacimiento de Sansón hecho por el ángel a su madre.

Tampoco aparece por ninguna parte que Zacarías se considerase indigno de recibir la aparición angélica. Y en cuanto al signo milagroso que el ángel ofrece a los que reciben la visión, bien claro está que no coinciden, a pesar de que en el caso de Zacarías era muy fácil la tentación de imaginar un milagro relacionado con el sacrificio, como el que pone el presunto modelo del Pseudo-Filón.

2. Casi lo mismo podría decirse de otras curiosas variantes del Pseudo-Filón con respecto a Jueces 13, en las que también se apoya Winter para apuntalar su teoría: la oración en secreto de los protagonistas y el silencio que voluntariamente se impone Eluma después de la primera aparición del ángel.

Cierto que también Lucas 1,13 habla de una particular petición de Zacarías que ha sido escuchada por Dios. Pero ni se especifica, como en el Pseudo-Filón, el contenido de la misma, ni necesariamente tiene por qué depender del *Liber Antiquitatum Biblicarum*, ya que también había orado—quizá en el mismo sentido—la madre de Samuel en 1 Sam. 1,10 ss. (72), y la frase de referencia se encuentra casi con las mismas palabras en Daniel 10,12: μὴ φοβοῦ... εἰσηκούσθη τὸ ῥῆμα σου.

El *silencio* que Eluma *voluntariamente* se impone ante su marido («Ecce ego pono manum meam super os meum, et ero tacens ante te omnes dies, pro eo quod gloriata sum in vano et non credidi verbis tuis») no parece que tenga mucho que ver, salvo en las semejanzas verbales, con la *mudez que el ángel impone a Zacarías* («Et ecce eris tacens et non poteris loqui usque in diem quo haec fiant») *como un castigo* («pro eo quod non credidisti verbis meis, quae implebuntur in tempore suo») (Lc. 1,20). Las semejanzas verbales—por lo menos en la redacción latina—no se pueden negar: *Ecce... ero tacens... pro eo quod non credidi verbis tuis*. Pero lo extraño del pasaje en el Pseudo-Filón por una parte, el perfecto encuadramiento de la mudez de Zacarías en el Evangelio de la Infancia por otra, y el hecho mismo de las coincidencias verbales *latinas*—que, por lo demás, son frecuentes en el *Liber Antiquitatum Biblicarum* con relación al N. T.—hacen pensar en un influjo inverso al ideado por Winter: el autor o reelaborador latino del Pseudo-Filón no pudo emplear esas

(72) En el mismo *Liber Antiquitatum Biblicarum* dice Helí a la madre de Samuel: «Ambula, quoniam scio de quibus oraveris, et exaudita est oratio tua» (50,7).

expresiones latinas de Lc. 1,20 para un castigo de Eluma que estaría en contradicción con Jueces 13, y las introdujo en otro contexto, a todas luces menos lógico. Se comprende que el ángel reprenda a Zacarías por no creer en sus palabras; pero Eluma no tenía por qué reprocharse el no haber creído a su marido en un asunto en que los dos podían haberse equivocado igualmente.

3. Quedan todavía otras tres variantes del Pseudo-Filón respecto a Jueces 13, que reaparecen exactamente iguales en Lucas 1: la indicación, en la aparición a Eluma, del nombre que se ha de poner al niño; la abstinencia de bebidas y alimentos impuros impuesta al niño y no a la madre, y la mención expresa de la marcha del ángel después de la aparición a la mujer.

Sobre la indicación del nombre, ya hemos visto más arriba (73) que formaba parte de la descripción literaria de las anunciaciones. Fuera de Lucas 1,13 y 31, lo encontramos en Mt. 1,21; Gén. 16,11; Is. 7,14. Esta fórmula literaria de las anunciaciones suele tener su correspondiente en el esquema clásico de la descripción de los nacimientos: *Y concibió... y dió a luz un hijo... y le puso por nombre...* Cfr. Gén. 4,1; 21,2 ss.; 29,32; I Sam. 1,20. El detalle no falta en el relato del nacimiento del propio Sansón: Parió la mujer un hijo y le puso por nombre Sansón (Jueces 13,24). Todo inclina a pensar que la construcción de la frase en este pormenor de las anunciaciones sea un reflejo involuntario de las descripciones de los nacimientos. Y siendo esto así, difícilmente se nos persuadirá que el primitivo autor de Lucas I dependa en este detalle del Pseudo-Filón (74).

La abstinencia de bebidas alcohólicas y de alimentos impuros, que en el Libro de los Jueces se impone a la madre de Sansón porque éste va a ser *nazir* desde el vientre de su madre, es, a nuestro entender, como dejamos dicho más arriba, un motivo literario para indicar, junto con la prohibición de cortarle los cabellos, su condición de hombre consagrado a Dios que lo destina a una misión importante. La única prescripción que se hace directamente al niño o

---

(73) Véase p. 332 de este mismo estudio, nota 6, y pág. 859.

(74) PAUL HUMBERT (*Der biblische Verkündigungstill*, en «Archiv für Orientforschung» 10 [1935], p. 79) sospecha—no sabemos con qué fundamento—que en nuestro caso la anunciación de Jueces 13,3 contenía la indicación del nombre y su explicación, pero que fué más tarde sustituida por las prescripciones ascéticas que le son impuestas a la madre del niño.

que tiene por objeto al niño es la de no cortarse los cabellos, quizá porque ese va a ser el motivo de toda su prodigiosa historia; y aun así, en la descripción que la mujer hace a su marido de la primera aparición del ángel (v. 7) y en la segunda prescripción que éste hace, presente ya Manué (v. 14), no se alude para nada a los cabellos. Evidentemente la narración de Jueces 13 está concebida con un sentido muy material de la relación entre las prácticas impuestas y la condición de *nazir:* si el niño ha de ser *nazir desde el vientre de su madre*, ésta debe ya desde ahora guardar las abstinencias que luego tendrá que observar el hijo. Porque es seguro que, para ser *nazir*, Sansón hubo de abstenerse de bebidas alcohólicas como se abstuvo de cortarse la cabellera. El Pseudo-Filón y el autor de Lucas I comprendieron, como ya antes lo había comprendido la madre de Samuel (I Sam. 1,11), que para ser realmente *nazir*—o para indicar literariamente la condición de tal (= elegido de Dios) desde el vientre de su madre—bastaba con presentar al interesado como obligado a dichas prácticas desde antes de nacer por una orden del ángel (Pseudo-Filón, Lucas), o por el voto de la madre (I Sam.). Y así, el cambio de sujeto inmediato de tales abstinencias puede explicarse en Lucas I por un proceso de mayor espiritualización o de más consecuencia lógica, al estilo de I Sam., sin necesidad de recurrir a la problemática influencia del *Liber Antiquitatum Biblicarum*.

Por último, la coincidencia en indicar expresamente la marcha del ángel después de la primera aparición a Eluma (*Liber Ant. Bibl.* 42,3) y en la Anunciación a María (Lc. 1,38), nos parece un detalle insignificante y que se explica naturalmente sin necesidad de establecer ninguna dependencia literaria.

4. Quizá el argumento que parece dar más fuerza a la hipótesis de Winter es el de las coincidencias verbales entre Lucas I-II y el *Liber Antiquitatum Biblicarum*. Dichas coincidencias son especialmente numerosas en los capítulos 50-53 de este último libro, que tratan de la historia de Samuel.

En el cap. 50 se describe la oración secreta de Ana. Helí—como en 1 Sam. 1,14—le aconseja de primer intento que duerma la borrachera. A la humilde explicación de la mujer contesta el Sacerdote con una frase que recuerda a Luc. 1,13: «Ambula, quoniam scio de quibus oraveris, et *exaudita est oracio tua*» (50,7). La contradicción es tan evidente, que el autor se ve en la necesidad de añadir: «No-

luit autem ei dicere Heli sacerdos quia prenumeratus est ex ea propheta: Ipse enim audivit cum Dominus dixit de eo» (50,8) (75).

El motivo del cántico de Simeón («salutare tuum quod *parasti* ante faciem omnium *populorum lumen* ad revelationem *gentium*» de Luc. 2,31-32) se aplica a Samuel en el Pseudo-Filón: «Quae est Anna—canta la propia madre del profeta—quoniam ex ea propheta est? Aut quae est filia Batuel, ut *pararet lumen populis?*... Stet autem filius meus hic ministrans, quousque fiat *lumen gentibus* hic» (51,6). A continuación canta el pueblo: «Vivat propheta in plebe, et in longo tempore sit *lumen genti* huic» (51,7).

Especialmente curiosa es la coincidencia del Pseudo-Filón (53,12) con el difícil pasaje de Lucas 1,35: «quod nascetur ex te sanctum vocabitur Filius Dei». Dice Helí en el citado pasaje al niño Samuel: «Et tunc adveniente matre tua et orante, quia ignorabat quod factum fuerat ad eam, dixit ei: Proficiscere, quia quod nascetur ex te, filius erit mihi. Et dixit mater tua: Ita» (76).

El fenómeno de las semejanzas verbales, por mucho que se quiera minimizar, parece exigir cierta dependencia entre el Pseudo-Filón y Lucas I-II.

Pero ¿cuál depende de cuál?

La hipótesis de Winter no puede prescindir de la fecha que se deba asignar a la composición de cada una de las obras en cuestión. Winter no se preocupa del asunto. Parece dar por seguro que el Ps. Filón es anterior a San Lucas. Pero ¿es esto cierto?

---

(75) Alude a la curiosa historia del cap. 49, según la cual, habiendo pedido a Dios los israelitas un príncipe, y habiendo echado a suertes, después de muchos fracasos, vino a caer en la ciudad de Arimatea y precisamente sobre Elqana. Pero como éste se negara a aceptar y amenazara incluso con suicidarse, el Señor aclaró que el elegido era un hijo suyo. «Et dixit populus: Ecce, Domine, decem filios habet Elchana, et quis eorum pricipabitur aut prophetabit. Et dixit Deus: Nullus de filiis Fenennae poterit principari populo, sed natus de sterili quam dedi ei uxorem, ipse erit propheta in conspectu meo. Et diligam eum quemadmodum dilexi Isaac, et erit nomen ejus in conspectu meo semper» (49,8). Nada se dice de que estuviera presente Helí en aquel momento. Y en cualquier caso, si conocía el contenido de la oración de Ana, resulta ilógico que la considerara víctima de la embriaguez.

(76) Obsérvese el *ex te*, que para la mayoría de los críticos no es lección original en Lucas. Winter deduce, precisamente de su presencia aquí, que ex eo pertenece a la redacción primitiva del evangelista, el cual lo habría copiado del modelo filoniano. Cfr. «Novum Testamentum» 1 (1956) 198 s.

Hay en el *Liber Antiquitatum Biblicarum* un pasaje que parece aludir a la destrucción por Tito del Segundo Templo. Dice Dios a Moisés: «Et demonstrabo tibi locum, in quo mihi servient annis DCCXL. Et post hec tradetur populus hic in manus inimicorum suorum et demolientur eum et circumdabunt eum alienigenae. Et erit in die illa secundum diem illam in qua contrivi tabulas testamenti quas disposui ad te in Oreb et peccantibus his evolavit ex eis quod erat scriptum in eis. Dies autem erat septima decima mensis quarti» (19,7).

Cohn (77) ve en este pasaje una prueba clarísima de que el autor del *Liber Antiquitatum Biblicarum* escribe después del año 70. En efecto, la captura de Jerusalén por Nabucodonosor y la destrucción del Primer Templo por Nabuzardán, tuvieron lugar el 9 del mes cuarto y el 10 del mes quinto, según Jeremías 52,6 y 12; o según el relato paralelo de 4 Reg. 25,3 y 8, el 9 del mes cuarto y el 7 del quinto, respectivamente. En cambio, la fecha del 17 de Tamuz, a que hace referencia el mencionado texto del Ps. Filón, es la que el Talmud señala como fecha fatídica del doble acontecimiento de la toma de Jerusalén por Tito y de la destrucción de las tablas de la Ley (78).

En todo caso, la prioridad cronológica del original pseudofiloniano con respecto al tercer Evangelio es más que problemática. Lo más probable es que ya el original hebreo del *Liber Antiquitatum Biblicarum* fuera bastante posterior a la composición del Evangelio de San Lucas. Pero hay más: el texto que hoy nosotros poseemos del Pseudo Filón es una tardía versión latina, que solamente enlaza con el texto original a través de una intermedia redacción griega del mismo. Así las cosas, ¿no sería más razonable sospechar que las mencionadas coincidencias verbales, e incluso de motivos literarios más de fondo, tal vez se deban a influencias del tercer Evangelio —griego y latino— en las sucesivas relaboraciones del Pseudo Filón?

---

(77) *An apocryphal work...*, en «The Jewish Quarterly Review» Old Series 10 (1898) 326 s.

(78) Con el debido respeto a la autoridad del profesor Cohn, no acabamos de ver clara la fuerza de su argumento. En Taanith 4,6 se dice expresamente: «Cinco cosas aciagas ocurrieron a nuestros padres en el 17 de Tamuz y cinco en el 9 de Ab. El 17 de Tamuz fueron rotas las Tablas, cesó el sacrificio diario, fué tomada por asalto la Ciudad, Apostomos incendió la Torah y fué colocado un ídolo en el Santuario. En el 9 de Ab... fué destruído el Templo por primera y segunda vez...».

Quien haya considerado atentamente, v. g., la reelaboración latina que el Pseudo Mateo hace del Protoevangelio griego de Santiago, admitirá fácilmente que en su doble versión cristiana —del hebreo al griego y del griego al latín— el *Liber Antiquitatum Biblicarum* del Pseudo Filón haya podido sufrir tal influencia del tercer Evangelio que explique las semejanzas actuales entre ambos sin necesidad de admitir dependencia alguna en los respectivos autores originales. Si, como afirman Cohn (79) y Kisch (80), este libro fué aceptado y conservado por la Iglesia cristiana primitiva, éste es el menor tributo que el Pseudo Filón pudo pagar a sus conservadores, quienes, por lo demás, no vertieron en su obra ni una sola idea cristiana.

Cuando se trata de precisar más exactamente el estadio en que pudieron tener lugar esas infiltraciones verbales, la cuestión se complica. Quizá porque el fenómeno literario se verificó en etapas sucesivas.

Así, algunas de las coincidencias verbales latinas apuntadas nos llevarían a los tiempos de las versiones prejeronimianas, mientras que otras presuponen la lección de la Vulgata actual (81).

Concretando, podríamos resumir nuestro juicio sobre la hipótesis de Winter en estas tres conclusiones:

---

(79) Art. citado, p. 327.

(80) *Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum*, p. 3.

(81) Puede servir como ejemplo de lo primero la coincidencia entre el *Liber Antiquitatum Biblicarum* 50,7 y Luc. 1,13. Aquí, el Pseudo Filón (*exaudita est oracio tua*) coincide, más que con la Vulgata (*deprecatio tua*), con la Vetus Latina, que traducía *oracio tua*, según atestiguan los códices: *Palatino* (ed. TISCHENDORF, Lipsiae, Brackhaus, 1847); *Gratianus* (ed. HEER, Freib. in Brisg., Herder, 1910); *Vercellensis* (a) (ed. GASQUET: *Collectanea Biblica Latina*, III, Romae, Pustet, 1914); *Cantabrigensis* (cfr. SABATIER: *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae* [Parisiis, Didot, 1751], tomo III, p. 258). Junto a éstos, traducen *obsecratio tua:* el *Corbeiensis* (ff) (ed. BUCHANAM, Oxford, Clarendon Press, 1907); *Monacensis* (q) (ed. WHITE, Oxford, Clarendon Press, 1888); *Veronensis* (b) (ed. BUCHANAM, Oxford, Clarendon Press, 1911).

Por el contrario, reflejaría el texto de la Vulgata contra la Vetus Latina de Luc, 1,20 la extraña coincidencia verbal del *Liber Antiquitatum Biblicarum* 42,4: «ero tacens... pro eo quod non credidi verbis tuis». (Cfr. SABATIER: *Bibliorum Sacrorum Latinae Versiones Antiquae* [Parisiis, Didot, 1751], tomo III, p. 259.) Y, efectivamente, el Monacensis (q) traduce: *Pro hoc quod;* el Veronensis (b): *Propter hoc quia;* el Vercellensis (a): *Quoniam;* el Corbeiensis (ff): *Propter hoc non* (!). Sin embargo, Gratianus y Palatinus ostentan la lección que se considera propia de la Vulgata: *Pro eo quod non.*

1.ª Los motivos literarios comunes al Evangelio de la Infancia de San Lucas y al cap. 42 del *Liber Antiquitatum Biblicarum* no demuestran la mutua dependencia de sus autores originales.

2.ª Las coincidencias verbales *latinas* entre ambos libros parecen exigir cierta dependencia de uno de ellos respecto al otro.

3.ª Pero la fecha de composición del original pseudofiloniano, probablemente posterior a la del original evangélico, y el hecho de que esas coincidencias verbales se encuentren entre las versiones latinas prejeronimianas de Lucas y la versión latina del *Liber Antiquitatum*, que lógicamente debe ser posterior a aquéllas, parece argüir una dependencia contraria a la ideada por Winter.

SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS